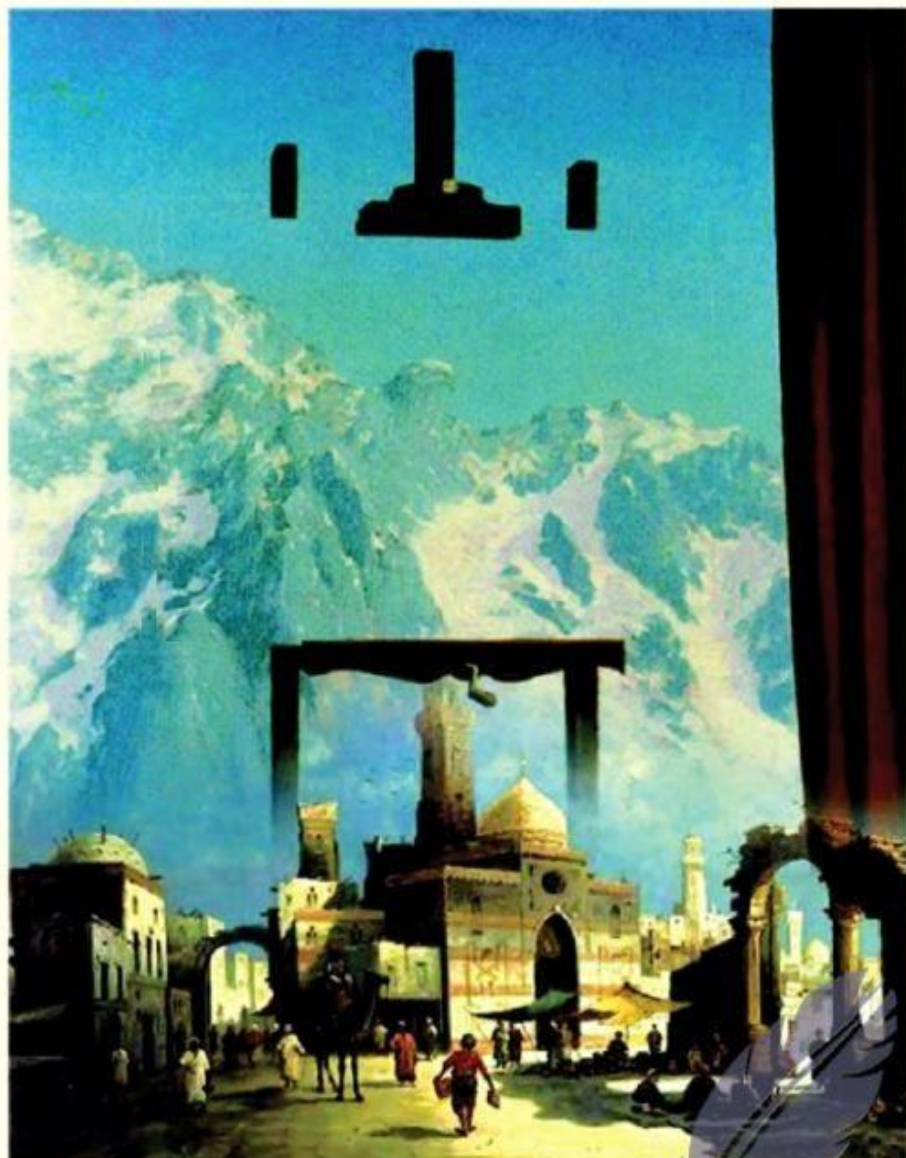
العالم العربي

في ضيافة العدمية



د. عزيز الحدادي

التنوير

الكتاب: العالم العربي في ضيافة العدمية
المؤلف: عزيز الحدادي

سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

د. عزيز الحدادي

العالم العربي
في ضيافة العدمية

التنوير

"العدمية تحول الانسان إلى

مجرد دمية سياسية.."

فوكو

مدخل

الوعي بالذات ينصهر في الخوف المطلق

عندما تتحول كل الطرق التي يسلكها الفيلسوف، بالرغم منه، إلى طرق تيه، غالبا ما تقوده إلى نعمة الصمت والانصات إلى نداء المدى الذي يسكنه في غسق العزلة، ومتعة العيش مع الواحد. يجد نفسه يتمرن على اكتساب مقام السعادة، لا من أجل احتقار حاضره، ولكن بغية امتلاك بهجة تحريك الرغبة في هدم الاصنام والقصور الفكري والعدمية السياسة التي تجعل من الانسان مجرد عبد يسير بالجهل والعنف والتجويع من قبل سلطة وسطوية تتحكم في متاهات الدولة التي تحتكر العنف وشرعية استعماله، إنها مجرد آلة تنتج أصناف متنوعة من العنف وتبيعها للسلطة بأجور مرتفعة، حيث تصبح السلطة الحاكمة مجسدة من قبل الدولة. ذلك ان العلاقة بين السلطة والدولة لا يحددها إلا المكر والخداع.

إن هذا الكتاب شغوف بالابتهاج والسرور، لانه يدعو إلى إيقاد نيران المباهج وكأن الامر يتعلق بيوم عيد، إنها دعوة إلى فن الابتهاج، ليس بامكان الانسان ان يتذوقه إلا حين يحتفل بعيد الحرية،"لان ما يجعل عصرنا عصرا عظيما هو الاعتراف بالحرية وملكية الفكر، حسب هيجل :، لان الانسان المجرد من الحرية والفكر يكون عبارة عن حيوان يقاذ بالسوط لانه يغمض عيناه خوفا من رؤية شروق جديد ورائع للشمس" مثل الخفاش الذي يخيفه ضياء الشمس، أما لانسان الذي ينعم بالحرية الفكر فانه يتمتع بانخراطه في حدث التنوير الذي سيمنحه الثقة بالنفس لكي يحقق مرحلة الوعي بالذات ويتمكن من الثورة على قيود الطغيان والاستبداد. لكن هل يتعلق الامر بحلم فلسفي يستحيل تحقيقه في الواقع، ام بواقع محنط ومسطح لا يؤمن بالحلم والحرية والفكر؟

بل أكثر من ذلك، ما الذي يجعل الفلسفة تؤمن بمستقبل أفضل للانسان، وتسعى إلى ترجمة عصرها وزمنها إلى أفكار ومفاهيم قابلة للاختبار والتجربة؟

والحال أن الفيلسوف نادرا ما يكون مبتهجا بعصره، ومنتشيا بشروق شمس جديد ورائع، ما دام أن انوارها لا تخترق ظلام الجهل الذي يستبد بروح الانسان الذي يقتسم معه الاقامة في الحاضر دون أن ينعم بعنايته، لانه قد وهب نفسه لاعداء النزعة الانسانية، وتجار الوجدان والعواطف

والاحلام الجميلة. ولذلك نجد أن افلاطون كان متدمرا من اعداء الفكر والفلسفة في عصره، خاصة وأنه كان شاهدا على اعدام معلمه سقراط، وقد ظل حزينا طيلة حياته، حيث يقول بألم عميق:"بمجرد ما سلمه العبد الجلاد قدح السم، تناولها سقراط بمعنوية مرتفعة دون أن ترتعش يده أو يتغير لون وجهه، موجها نظره الثاقب إلى الجلاد حامل القدح ويسأله؛ هل يسمح، في مثل هذه اللحظات ان يقوم الانسان بطقوس عبادته؟"، ذلك ان المعلم سقراط كان مقتنعا بموته، حسب افلاطون، ومبتهجا بانتقاله من إقامته في أثينا التي يحكمها الطغاة، إلى إقامة أخرى بمنتهى السعادة مشعة بأضواء نيران الابتهاج الابدية لانه كان يعتبر الموت إما أنه مجرد نوم بدون احلام، او انه مناسبة ستجعله يلتقي بالعظماء، أي هوميروس وسوفكلس وبارمنيد وغيرهم، ولن يحاكم إذا طرح عليهم أسئلته المدهشة. بيد ان افلاطون لم يكن مبتهجا، بل متألما وتعيسا:"وقد تمكنا حتى هذه اللحظة ان نتحكم في دموعنا، لكننا حين رأينا شفتاه تلمسا القدح، تغير حالنا وبدأت دموعنا تتقاطر. أما أنا فكانت دموعي تسيل، على الرغم من أنني أخفيت وجهي. لقد كنت في الواقع ابكي على نفسي أكثر من بكائي على معلمي سقراط حزنا على فراقه، إذ كيف ستصبح أحوالي بعد أن احرم من رعايته، ووشائج القرب التي جمعتني به؟".[1]

---

(١) انظر كتابنا لحظات ويأتي سقراط، مابعد الحداثة، ٢٠٠٤ ص ١١-١٢

كان سقرط اذن، ضحية عصره، وعشقه للفلسفة التي كانت سببا في موته المبكر، وجعلته شهيدا للحرية ومبدعا لأبدية محبة الحكمة الناطقة باسم اللغوس الذي يجعل كل من انسجم معه وبدأ ينصت إلى ندائه في خطر بعيدا عن الامان مضطهدا باستمرار، وينقل إلينا سقراط هذا الاضطهاد اليومي بلغة شيقة حيث يقول في كتاب الجمهورية:"ولقد حدث عدة مرات خلال المحادثة ان حاول تراسيماخوس التدخل في الحديث، فكانت بقية الجماعة تسكته إذ كانت تريد سماعنا إلى النهاية. غير أنه عندما ساد الصمت لحظة بعد ان قلت كلماتي الاخيرة لم يطق صبرا على السكوت، فاستجمع قوله وأقبل نحونا كالوحش الضاري، وكأنه يريد تمزيقنا اربا، وشعرت برعب لا حد له، عندما علا صوته كالرعد صارخا في الجماعة بأسرها: ماذا دهاكما يا سقراط؟ ولم ظللتما تسمعاننا هذه البلاهات اللفظية، ويجامل كل واحد منكما الاخر على هذا النحو؟ إنك لو كنت مخلصا حقا في سعيك إلى معرفة العدالة لما اقتصرت على التساؤل، ولقدمت بنفسك اجابات.. فما اسهل الاسئلة بالقياس الى الاجابات"(١)

الواقع ان هذا التدخل العنيف الذي استهدف سقراط، قد صدر عن وحش يعيش خارج دائرة اللغوس، ولم تكن تهمه أسئلة الفيلسوف حول العدالة، بل إن ما كان يهمه هو شخص الفيلسوف

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكرياء، بيروت، ب.ت. ص ١٦

المزعج بأسئلته لأن العدالة هي نعمة من السماء يطبقها مبعوث الله في الارض. فالانسان جبر على تقبلها، ولا يحق التساؤل بصددها، وإلا سيصبح مزعجا، مربكا للنظام الالهي،وغير مرغوب فيه بالمدينة، ومع ذلك نجد سقراط لم يتخلى عن دفاعه عن الحقيقة امام إرهاب هذا الرجل، بل أخضعه لتجربة التهكم والسخرية من جهله حين خاطبه قائلا: "إنك اذا سئلت إنسانا عن أي الاعداء يبلغ حاصل ضربها إثني عشر، وحذرته قائلا: "إياك أن تقول إنها إثنان في ستة، او ثلاثة في اربعة، اوستة في إثنين، او اربعة في ثلاثة، إذا أن هذا الضرب من العبث اللفظي لا يجوز علي، ان كانت هذه صيغة سؤالك، أن احدا لن يجد ما يجيب به عليك.. لكن لو كانت الاجابة الصحيحة واحدة من تلك التي تحرم علي قولها، أيتحتم علي أن أجيب على نحو اخر ليس هو الصحيح"(١)

لقد كان سقراط يؤسس لمشروع التنوير الذي يجعل من الانسان بما هو إنسان يمتلك حقه في الحرية والفكر عندما يثور ضد أعداء الحق في الحياة، لان غاية التنوير هي الثورة، وغاية الثورة هي منح الانسان الحق في الاقامة في مملكة الانسانية، وليس في مملكة الشياطين الذين يحكمون باسم الله في الارض. ويتمتعون بسيادة موهومة تقوم على الارتواء، والاستمتاع باستغلال الاخر وقهره، ذلك أن:"السيد

(١) الجمهورية ص ١٧

متصل اتصالا غير مباشر بالعبد عن طريق الوجود المستقل، لأن ذلك هو رباط العبد، ذلك هو قيده الذي أخفق في تجريد نفسه منه في الكفاح وبه تبين تابعا لا استقلال له إلا في الشيئية. فأما السيد فهو القوة المسيطرة على هذا الوجود لأنه قد أثبت في الكفاح أن هذا الوجود ملكا له". والحقيقة ان السيد يتصل اتصالا مباشرا بالشئ عن طريق العبد" الذي يشتغل ويقهر نفسه من أجل إمتاع سيده الذي وسط العبد بين الشئ وبينه، إنه يترك جانب استقلال الشئ للعبد الذي يهيئه بجهده".[١]

بعنايته القصوى بالعمل يستطيع الانسان العبد ان يحصل على حرية الوعي، لان العمل، كما يقول هيغل يكون الشئ والعامل، فبواسطته يدرك الوعي نفسه صراحة، كما أنه يدرك بأن سيده المستبد هو مجرد رغبة خصت نفسها بالنفي الخالص للموضوع[بالاستهلاك دون العمل] [٢] هكذا يكون العمل هو محرر الانسان من العبودية، خاصة حينما يكتسب هذا الانسان بفعل تجدد اكتشافه نفسه بنفسه معناه الخالص. ولعل هذا الاكتشاف يقتضي لحظتين أساسيتين هما: لحظة الخوف والخدمة والقهر، ثم لحظة التكوين والاكتشاف والوعي. فبدون العمل يظل الخوف مسيطرا على النفس ويجعلها

(١) هيغل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة ص١٤٦

(٢) هيغل، علم ظهور العقل ص ١٤٨

منحطة ترضخ لقهر السيد"بغير النشاط التكويني يبقى الخوف خوفا داخليا أبكم ولا يصير الوعي وعيا لذاته..إن الوعي إذا لم ينصهر في الخوف المطلق وقف عند هذه المخافة الجزئية او تلك.. ويكون مجرد حرية لا زالت ترقد في حضن العبودية"(١)

هكذا يتحول الوعي الخادم إلى وعي حر، مستقل تكون ماهيته هي تجريد الانا لتصبح فكرا ينتج الوجود ويحيطه بعنايته. هاهنا يحقق الانسان إنسانيته بعد ما كان مجرد آلة متنفسة تسير حسب رغبة السيد المستبد، وبعبارة أوضح إن الجسر الذي يربط بين الانسان والحرية يتشكل من العمل والوعي بالذات، ولعل الفلسفة التنويرية قد ساهمت في تشييد هذا الجسر الذي يربط بين الانسان ونفسه، من خلال تدمير تسلط الاسياد الوهميين، لانه حينما يصبح الكبار صغارا تعود الحرية إلى مملكتها، ولن يتم ذلك إلا بالثورة التي هي نتاج التنوير. الذي ينقل الانسان إلى فضاء الحداثة، حيث تشع انوار العقل والحرية والديمقراطية وتنعدم ثنائية السيد والعبد، لانه من العار ان لا يعيش العالم العربي نشوة التنوير وبهجة الحداثة، ويظل نائما في نعمة العدمية لانه يرضخ لمجموعة أسياد وهميين يشعرون ببهجة عابرة عندما يسافرون إلى البلدان التي ينعم فيها الانسان بالحداثة. أما بلدانهم فانها تفوح منها رائحة وسطوية نتنة، يرفضها التاريخ في

(١) هيغل م م ص ١٤٩-١٥٠

فضاءاته المشعة، لانه لا ينسى كل من يعرقل سيره العادي. ومن غير المعقول ان تظل شعوبا بكاملها تعيش في العصر الوسيط، لا لشيء، إلا أن حكامها يرغبون في ذلك، وسنرى ان فيلسوف التنوير إمانويل كانط يخاطب قراءه قائلا: ماذا تنظرون! إن جيرانكم يصنعون تاريخهم من خلال ثورتهم على الافكار الوسطوية: إنها الثورة الفرنسية التي جسدت الافكار التنويرية في الواقع.

نعم:"أنا في مجال الفكر حر ما دمت لا أقيم في غيري، بل أمكث على قرب وشيك من نفسي بينا يتألف الموضوع الذي هو بمثابة الماهية عندي في وحدة لا تنقسم مع كوني لنفسي"[1] الواضح أن الفيلسوف يطبق الحكمة الدلفية: إعرف نفسك بنفسك، ولكن بصيغة أخرى أكثر عمقا وجمالا حين تنقل الانسان إلى مجال الفكر لينعم بالحرية التي تجعله لا يقيم في غيره، بل في حميمية النفس التي تسمح للفكر بالانبثاق كلما فتحت حوارا مع ذاتها، ذلك ان الحوار بين النفس وذاتها هو مصدر الفكر باعتباره مصدرا للحرية والفكر يسير في طريقه نحو الحرية، باعتبارها نخبأ رفيعا للوجود المبتهج.

والحق أنه في حميمية هذا اللقاء يتم بزوغ شمس الفلسفة التي تحاول بشكل خاطف، وفي دفعة واحدة أن تؤسس العالم الجديد، عالم الحداثة، باعتبارها قطيعة مع عتمات واوهام الماضي. ولعل الفلسفة

(١) هيغل، م.م. ص ١٥٢

كانت في قلب هذا الصراع الدائر بين بهجة الحداثة وكآبة القرون الوسطى إلى درجة أنها استطاعت ان تقدم مسألة قطيعة الحداثة مع الماضي في صيغة مشكل فلسفي، خاصة وان فكر الحداثة أصبح يبحث عن مشروعيته في ذاته. وقد اعتبر هيغل هذا البحث وهذا القلق مصدره الحا جة إلى الفلسفة:"وذلك من حيث ان الفلسفة بدأت تشعر بأنها مسؤولة عن ترجمة عصرها وزمنها إلى افكار". إنها زهرة العصور ووردة المدن التي ترقص برائحتها في سماء الحرية. هكذا أصبحت تدرك نفسها في مفهوم الحداثة باعتباره سؤال الاسئلة الذي يطرحه الحاضر على نفسه بواسطة الفلسفة من اجل معرفة ذاته واستشراف مستقبله.

لقد كان هيغل محظوظا لانه كان شاهدا على بزوغ فجر الحداثة وترجمته إلى سؤال الاسئلة في الفلسفة، ولذلك فان فلسفته كانت فرحة تشع منها انوار البهجة. في حين ان عصرنا عصرا كئيبا فقد روحه وتحول إلى مجرد جثة يتم تأجيل دفنها باستمرار، وأصبحت الفلسفة تتأهب للرحيل بعد ما كانت شاهدة على انتحار الفكر وموت السياسة والاخلاق. والمسخ الثقافي الذي جعل المنتسبين إلى هذا المجال مجرد مهرجين للسلطة والاستبداد.

لم نكن نتوقع أن نتيه في هذه الدروب التي قادتنا إلى تفسير الغموض بالغموض بعد ما أردنا ان نفهم إشكالية السياسة من خلال الفلسفة،

أي أن نجمع بين ما هو زئبقي متقلب كالانسان بما هو ثابت وعميق وأزلي كالفكر والحرية. وكان هذا الاضطراب سببا في الفوضى التي شكلت إيقاع الكتابة وتحكمت في مصير هذا الكتاب منذ البداية، بل وجعلته في لحظة هذيان، ومنحته فرصة الاقامة في التسكع وعدم الاطمئنان، لان الكتابة الفلسفية في مجال السياسة تختار مصير القلق والاضطراب لانه:"عندما تختفي الوحدة، والانسجام، والتناغم، ويسيطر التناقض والتعارض آنذاك تولد الحاجة إلى الفلسفة" لانها المكان المحايد الذي يمكن أن يتجلى فيه العقل كقدرة مطلقة على التوحيد. انه قيصر امبراطورية الحقيقة الذي وجد نفسه امام تمزقات وشروخ الفكر الانواري والفكر الوسطوي، بين دائرة المعرفة ودائرة الايمان، في أفق ظاهريات الروح، حيث يتحقق الوعي بالذات في مقابل الوعي البائس الذي أرغم الانسان على الرضوخ لقهر العبودية، وخدمة السادة الطغاة الذين يستمدون سلطتهم من الوعي الديني. هكذا قام العقل بثورته على الماضي وقيمه ومعاييره ليؤسس لمفهوم القطيعة، ذلك أن الحداثة والقطيعة إثنان بالعدد واحد بالماهية. لانه من المستحيل ان تستنشق رياح الحداثة وأنت تحمل معك ماضيك المثقل بالتراث. لان الحداثة هي نسف لهذا التراث الذي يحجب الرؤية عن الرؤيا، ويبعد الانسان عن إنسانيته، لكي يقضي حياته في خدمة غيره، ترياقه الخوف والخنوع مطمئنا لبشاعة العدمية.

هاهنا يهيئ الانسان نفسه للسلطة التي ستحكمه ويصبح مجرد وديعة عندها لان السلطة، لا يمكن تحديدها خارج آلة الدولة، كما يقول فوكو، لان الدولة هي مجرد ميكروفزياء للسلطة، إنها تتجلى من خلال مجموعة من المؤسسات الامن والسجن، ذلك "أن الشرطة كمؤسسة منظمة على شكل آلة للدولة، تابعة في عمقها للسيادة السياسية سواء تعلق الامر بشكل السلطة التي تمارسها او بميكانيزماتها التي تطبقها بخصوصيتها"(١) إنها بعبارة اخرى قوة منظمة مؤدبة تسعى في ظاهرها الى تعويد الناس على النظام. من خلال سيطرتها على المجال بواسطة علاقتها بآلة العدالة والسياسة، لان رهانها هو اكتساب شرعية العنف، على اعتبار أنها تقدم نفسها كخادم مطيع للقوانين التي شرعها الانسان بنفسه. هذا إذا كانت هذه الشرطة تنتمي إلى الحداثة. أما إذا كانت وسطوية كالدولة التي تحركها، فانها تمارس سيادة الاسياد أي أنها تكون مأجورة من قبل جماعة من الاسياد الذين يعتبرون الانسان مجرد عبد يعمل بغية إسعاد سيده الذي خلق لكي يستهلك.

والحال ان السلطة القهرية حين تتجسد انطلاقا من آلة الدولة يمكن النظر إليها كشكل من أشكال الانتاج للبنية التحتية:"بدون

(١) فوكو، المراقبة والعقاب، الترجمة العربية. انظر
Gille Deleuze ; Foucault ; PUF, p :33. 1984

شك بامكاننا ان نعتبر الانظمة القمعية مجرد أنظمة لانتاج العنف" إنها مقاولة مختصة في قهر الانسان وحرمانه من إنسانيته، من حريته وكرامته. يمكن اعتبارها معادلة مغلوطة يسيطر فيها الانسان على الانسان. ويقوم بحرمانه من الحق في الحياة والمعرفة والحرية،وبعبارة أدق الحق في الحق. لكن هل للسلطة ماهية او صفة تؤهل الذين يملكونها وتميزهم عن الذين تمارس عليهم؟

لقد كان سقراط رائعا حين اعتبر ان السلطة تفتقد للتعقل لانها تنبثق عن الوجدان وتظل نائمة في كهفه، ولعل هذا بالذات ما جعل فوكو يقول بان السلطة ليست لها ماهية، بل إنها مجرد فاعل بضعي متعلق بالعمليات الجراحية لا يمتلك صفة محددة، ولكنه عبارة عن علاقة للسلطة مع مجموع القوى: "ان السلطة تستثمر من تحكمهم، وتتمظهر من خلالهم، وانطلاقا منهم. وتأخذ قوتها منهم"[١] واستنادا إلى تحليله للرسائل الموقعة من قبل ملك فرنسا الوسطوية، يكتشف بعمقه الفلسفي ان استبداد وتعسف الملك لا ينزل من فوق إلى تحت كصفة لسلطته المتعالية، بل هو توسل او التماس للعامة الخاضعة لاستبداده: الاباء، والجيران والاصدقاء الذين يخشون السيبة والفوضى، ويستغلون الملك المطلق كمصلحة عامة قادرة على حل الصراعات العائلية ومشكل الزواج والطلاق، ومظاهر الانحراف

(١) دولوز فوكو ص ٣٥

والنزاعات العملية والمبالغة في السكر والدعارة.. والشدود الجنسي.. ومع ذلك نتسائل: هل تتدخل السلطة بالعنف ام بالاديولوجية؟ أحيانا تتدخل بالقمع وأحيانا بالخداع او تمرر اعتقادا خاطئا، وبعبارة اوضح إنها تتدخل من خلال اجهزة الامن والجيش، او من خلال الدعاية. لان غاية السلطة المستبدة لا تقف عند حدود وضيفة السلطة التي تتجلى في العلاقة بين القوى" فعل مقابل فعل" بل تتعدى ذلك. لان السلطة هي نتاج للواقع قبل ان تقوم بقمعه، لان هناك معادلة منطقية تقوم على التكافؤ داخل اللاتكافؤ، لان الذين يقومون بالقمع يخضعون ايضا للقمع، كما ان العامة تخشى إرهاب السلطة، والسلطة تخاف من ثورة العامة. ولذلك نجدها أحيانا تنتج ما هو حقيقي وتؤدلجه، قبل أن تقوم بتجريده او تغليفه بقناع. من أجل ان تبرز فكرة جوهرية تقول بان الناس في الحاجة إلى السلطة، إلى سيادة الملك، بيد أن هذه الفكرة تستمد روحها من القرون البدائية، والوسطى حيث نجد أن كتاب السياسة في تدبير الرياسة المعروف ب"سر الاسرار" والمنحول على ارسطو يعتبران السياسة هي الدولة، والدولة هي الملك، وأساس الملك العدل:"إن الملك والعدل لا غنى بأحدهما عن الآخر"[1] لعل كاتب الملك يقوم بدعاية متورطة في الخداع، عندما يروج بأن الملك هو مصدر العدل:"عدل الملك أنفع للرعية من

(١) أرسطو، كتاب سر الاسرار، تحقيق عبد الرحمان بدوي، ص ١٢٥

خصب الزمان" او قوله:"سلطان عدل خير من وطن وإبل"[١] بيد أنه ينسى ان العدل ليس نعمة او هدية يقدمها الملك للمواطنين، ولكنه ضرورة لاستمرار الحياة في حين ان الجور مضاد للحياة وللطبيعة، لان الطبيعة لا تصنع باطلا، والجور مصدره الطغيان والاستبداد، ذلك ان الملك يأخذ الوطن والابل بغية منح للطبيعة ما للطبيعة.اي اقرار العدل حسب ميزاجه ولو كان عدلا ظالما.

لم يتركنا هذا الانزياح الذي عاد بنا إلى طرح إشكالية السلطة في العالم العربي والتباسها بشخص الملك، نتقدم إلى الامام ونتعرف على الفلسفة التنويرية ودورها في تحرير الانسانية من العبودية والاستبداد. وإخراجه من القصور الفكري الذي هو مسؤول عنه إلى الرشد من خلال الشعار الخالد للتنوير:"فلتكن شجاعا على استعمال عقلك"، ينبغي ان تستعمل ما منحته الطبيعة لك، والا قضيت حياتك مجرد عبد ذليل، ظل لسيد مجنون بالسلطة والثروة. ذلك ان مبدأ الحرية ومصدرها يكمن في الانسان ذاته، والناس يصنعون تاريخهم ويحققون العجائب عندما تصلهم نعمة الحرية والقدرة على الحركة، هكذا تجدهم يؤسسون واقعهم، ويبدعون مستقبلهم. لان التقدم العلمي والازدهار الاقتصادي والتقني، والرقي الحضاري مرتبط بالانسان المتنور الذي يعيش في نعيم الحرية والديمقراطية بعد ما

---

(١) نفسه، ص ١٢٥

قام بثورة على السلطة الوسطوية ونسف متجدد من العدمية الاسياد الطغات، وتثبيت السياسة كامكانية للعيش معا من أجل التفكير معا في مستقبل مبتهج.

الفصل الأول

العدمية بين المراقبة والعقاب

شقة الفيلسوف ميشيل فوكو وشاعرية النزعة الإنسانية

بدأ كل شيء، وكأنه حلم ناعم، عندما خرج الفيلسوف من الجامعة إلى الشارع ليعيد للفلسفة حريتها بعد اعتقالها لقرون عديدة، لأن الفيلسوف أراد ان يستأنف مهمة سقراط الذي كان يتجول في المدينة ويكشف عيوب السفسطائيين، تجار الحقيقة، هكذا يختار فوكو هذا المسار الشاق الذي كلفه فتح شقته أمام المناضلين في مجال حقوق الإنسان، وخاصة مجموعة الاستعلامات عن السجون التي أصبحت تتحكم في صناعة الجسد وتدميره ببشاعة. لكن ما الذي جعل فوكو يختار الانتقال من المركز إلى الهامش، من مثقف بورجوازي إلى فيلسوف متجول في أزقة باريس؟

نعم إن فوكو قبل أن يدافع عن المفهوم الجديد للسلطة، قدم نفسه كفيلسوف جديد ملتزم جديد ملتزم بقضايا عصره حيث فتح شقته الباريسية أمام كل المدافعين عن الحق في الحق، ولذلك تحولت إلى مقر

الاجتماعات المتعلقة بالتحقيق في أوضاع السجون في فرنسا، وفضح الوجه البشع للسلطة التي تحتكر العنف، وتحرض كل تطبيق أقصى العقوبات على السجناء وتدمير أجسادهم، لأنها لا تكتفي بالمراقبة والعقاب من خلال محاكمة المجرمين وسجنهم أو وضع حد لحياتهم بطريقة إنسانية، ولكنها تحطمهم بعنف وقساوة. ولذلك يتساءل فوكو قائلا: هل هناك من خطاب مقنع تسعى السلطة السياسية إلى تبليغه عندما تقوم بتدمير الجسد ببشاعة أمام الجمهور؟

من العادات السيئة التي ورثتها السلطة السياسية عن الأنظمة الملكية المطلقة تلك العادة التي تجعل من التعذيب غاية للترهيب، لأن ما يهم ليس هو تنفيذ حكم الملك الذي يختمه بخاتمه الشخصي في حق كل مجرم أو معارض لنظامه، بل ترهيب الرعية من أجل أن تعيش الخوف المطلق.

ولذلك نجد ميكيافيلي في كتابه الشهير ينصح الأمير بأن يحافظ على هيبته لكي يكون محبوبا. وخاصة وأن الرهبة تولد الطاعة والانصياع. وقد لاحظ فوكو بأن السلطة السياسية تبحث عن شرعيتها من خلال العنف وممارسة التعذيب على الأجساد والأرواح. مما يخول لها الاستحواذ والهيمنة على الكل لأن شعارها الكل أو لا شيء.

هكذا تتحول الفلسفة مع فوكو من مبحث في الحقيقة إلى تعرية حقيقة السلطة السياسية، انطلاقا من تجلياتها في آلة العنف والتعذيب

والحجز. فالمحكمة والسجن والمصحة النفسية كلها وجوه بشعة للسلطة القمعية، ولعل هذا بالذات ما جعل الفيلسوف ينخرط في حاضره يمتد في واقعه يتذوق مرارة السجن مع السجناء وعنف التعذيب مع المحتجزين وبشاعة الإعدام مع الذين ينفذ فيهم حكم الإعدام، والشوق إلى الحرية مع المتشقين.

إنها مفارقة لذيذة في نكهتها. عندما تجعل الفيلسوف يظل سقراطيا يتعقب سراب الآمال في الحرية والديمقراطية والكرامة، على الرغم من أن قدح السم يبقى مشتركا بين كل الفلاسفة، وبخاصة وأن سقراط قد ترك مزحة رائعة حين تجرع قدح السم إذ قال للحاضرين أن الموت هو مجرد نوم بدون أحلام أو ربما مناسبة ستجمعني بكل العظماء الذين أحبهم كـ هوميروس وهوزيو وبارميند وهيراقليط..

كان فوكو إذن مغرما بهذه الروح التي ظلت أزلية، كما قال أرسطو: "إن سقراط أزلي"، ولذلك وهب شقته التي يملكها لروح سقراط، وأصبحت الحرية والكرامة والحق في الحق تنتج في هذه الشقة.

ولعل أرسطو أيضا الذي كان قريبا من زمن سقراط، قد اشترى بقعة أرضية كانت عزيزة على قلب المعلم سقراط وأسس فيها مدرسته اللكيون، ومنها خرجت كل الأعمال العظيمة لمعلم الإنسانية، هكذا تصبح أرواح الفلاسفة متناغمة كالأفلاك فلا يغير الزمن من تناغمها وحفاظها على عظمتها وقدرتها على اختراق غسق الظلام.

لم يكن فوكو فيلسوف الكوليج دو فرونس فقط، بل كان يقضي وقته موزعا بين الكتابة، لأنه له قدرة خارقة على الكتابة إلى درجة أنه يكتب كتابين دفعة واحدة، رغم الملل الذي كان يشعر به أحيانا كما صرح في حوار معه، والنضال السياسي والحقوقي بمطالبته بإصلاح السجون والمصحات وتحديث السياسة وتفكيك خطاب السلطة وفضح مارستها للخداع والقمع. إنه فيلسوف استطاع إقاد نيرانْ البهجة وتحرير الفلسفة من سجن المؤسسة وجعلها تتسكع مع المتسكعين وتقوم بفضح السياسيين المحترفين الذين تحلوا إلى مرتزقة تعيش على أرباح المقاولة السياسية التي حولتهم إلى طغاة وأنذال شعارهم القحة والخبث بلغة أرسطو.

ربما يكون هذا هو السبب الذي منح للفيلسوف شعبية كبيرة عند الناس وتحولت محاضراته إلى أعياد للفلسفة يحضرها كل متشوق لنداء الحقيقة. وقد كانت قاعات الكوليج دوفرانس تمتلئ عن آخرها يستمعون إلى صوت الفيلسوف دون رؤيته.

بيد أن هذا النجاح لم يكن سهلا، بل إن فوكو وجد صعوبة مع أساتذة الفلسفة المحافظين واللاهوتيين في السربون والكوليج الذين شرعوا يحاربونه وينعتونه بنعوت عديدة مثل: النازي الجديد، المثقف البورجوازي، التكنوقراط، عدوّ الفلسفة. ولعل جيل دولوز كان رائعا في وصفه للمشنعين بفوكو وتحليل نفسيتهم المريضة المريضة

بالحقد التاريخي، والحسد الاجتماعي. ولعلنا في المغرب نعيش نفس التجربة مع بعض المعوقين الذين يلطخون براءة الفلسفة.

نعم إن دولوز في كتابه فوكو قد افتتحه بذلك الإرهاب والاضطهاد الذي عاشه فيلسوف الجنون عندما طلع على باريس كشروق شمس رائع وجديد، استطاع أن يجعل الفلسفة في خدمة الإنسان ومعاشرته في حميميته ودفعه إلى النطق بحقيقته التي غالبا ما تكون عبارة عن آمال ينتظرها في المستقبل.

والحال إن فوكو قد فتح شقته من أجل ممارسة الفلسفة في الواقع، لأنه لا يريد تفسير العالم، بل يرغب في تغييره، لكن المؤسف أن حياته كانت كالنور الذي يخيف الخفاش لتعوّده على العيش في الظلام. فمات وهو في بداية حياته، وتركنا هنا ننتظر الانتظار، ونتذوق بشاعة الزمان ونكهة الاضطهاد.

نداء الحرية

سيرا وراء هذا الأمل الذي يتجه نحو تأسيس مملكة الإنسان في الأرض بدلا من الحلم بها في السماء، كما كان يحلو للسلطة السياسية أن تردد أمام أتباعها، باعتبارها سلطة انبثقت من ميراث الكنيسة الوسطوية، سنجد أنفسنا داخل شقة فيلسوف الهامش التي كان يدخلها كل إنسان مؤمن بالنزعة الإنسانية، يشبه ذلك الرجل الذي

خلع معطفه وغطى به تلك الجثة العارية والممتدة على الصقيع، مما جعل أحد الرهبان يسائله: هل اعتبرته إلها، فأجابه بعمق إنساني: لا، فقد اعتبرته إنسانا، وإنسانا فقط. ولعل هذا هو حال الفيلسوف الذي يريد أن يكون مجرد إنسان مفرط في إنسانيته بلغة نيتشه، لكن لماذا يستضيفنا فوكو في شقته بدون إيجار، وكيف ستكون إقامتنا في هذه الشقة التي تنيرها نيران بهجة الحرية وإعادة الاعتبار للجسد حتى ولو كان صاحبه مجنانه؟ وكيف يمكن لشقة بسيطة أن تعيد ترتيب نظام العالم وتعجّل بانهيار المقاولة السياسية الوسطوية؟

ربما أن فوكو نسي أن يكتب على باب شقته الباريسية شعاره الأساسي: لن يدخل علينا إلا من كان يؤمن بالإنسان بما هو إنسان ويصبح الكوجيطو عنده هو أنا أفكر. أنا موجود حتى ولو كنت مجنونا. قد يكون السبب في عدم إشهار هذا الشعار يعود إلى الرغبة في عدم تكرار ما فعله أفلاطون عندما كتب على باب أكاديميته: لن يدخل علينا إلا من كان رياضيا، أي عالما للرياضيات، ولعل هذا سيفضي إلى حرمان كل من يجهل علوم التعاليم، ويدفعهم إلى الالتحاق بالمدارس السوفسطائية التي كانت تحرض على نبذ الفلاسفة وملاحقتهم وإعدامهم.

ثمة رهان على أنّ فوكو كان على علم بأن فتح الباب أمام المخالفين له في الرأي هو شعار ديمقراطية ما بعد الحداثة، ذلك أن الاختلاف

في الآراء يحرك التاريخ، لكن الصراع بين الأجساد الذي يقوم على التعذيب والاغتيال والإعدام يؤدي إلى تدمير التاريخ، والحكم على الإنسان بالإقامة في العدمية ويصبح قدره إما أن يقتل أو يموت. ومن أجل اجتياز هذا القدر الحزين تعالت أصوات الجماهير المشتاقة إلى الحرية والمنددة بالطرق التقليدية للتعذيب، باعتبارها ممارسة تضاد القيم الإنسانية وروح المجتمع العقلاني الحديث، بيد أن فوكو لم يكن مقتنعا بهذه الدعوة التي خرجت من رحيم عصر الأنوار، لأن شعار جينيا لوجيته هو السؤال: لماذا؟ وكيف؟ وما الهدف من ذلك؟ أو بالأحرى ما الذي ينبغي على الفيلسوف أن يقوم به أمام أخطبوط السلطة؟

يلاحظ فوكو أن الخطاب التنويري كان خطابا سياسيا، أدرك بأن التعذيب أنتج مظاهر أزمته، ومن ثم سيعمل على تجاوز ذاته بواسطة نظام حديث للمراقبة والعقاب. ذلك أن التعذيب الملكي الوسطوي دخل في أزمة عجلت بانفجاره، نظرا لانخراط الشعب كشاهد ومشارك ثم كضحية محتملة في عملية التعذيب: "هكذا تحولت طقوس التعذيب من فرجة غايتها أخذ العبرة والتذكير بجبروت الملك إلى تعاطف الجمهور مع الإنسان المعذب". وبعبارة أخرى إن الجمهور لم يعد يحضر إلى فرجة لتنفيذ التعذيب، بل إلى فضاء مقدس للتعاطف والتسامح مع المحكوم عليه. وخاصة عندما

يكون بريئا ومناضلا يشتاق للانعتاق من الطغيان وعبادة الاستبداد، حيث تتعالى الأصوات الرافضة للظلم والشاتمة للقضاة والجلادين. ويتحول المدان إلى بطل للتحرير من جبروت الطبقة الحاكمة، وأحيانا يثور الجمهور ويحرر المحكوم عليه. ويعلن عن تذمّر من التعذيب وإهانة الإنسان من خلال تدمير جسده بأبشع الطرق.

لم يكن فوكو يتسلى عندما توجه إلى تفكيك هذه البنية المغلقة لمجال التعذيب الذي سيتحوّل مع الثورة الفرنسية إلى مجال للمراقبة والعقاب، لأن السلطة السياسية لم تعد تنتقم بل تعاقب. ذلك أن شعار هذه الثورة الذي هو: الحرية والمساواة والمؤاخاة لا يمكن أن يقوم إلا على أرض صلبة وهي الكرامة الإنسانية باعتبارها مرجعا للتشريع الإنساني، الأمر الذي أرغم السلطة السياسية على الاحتكام إلى العقد الاجتماعي، بعد أن كان يخضع لسلطة الملك المطلقة، التي كانت تعتبر أن كل من قام بسرقة أو جريمة أو انتفاضة داخل المملكة، فإنه تجرّأ على المسّ بقدسية الملك، ومن ثم فإنه يدان من قبل الملك أبشع إدانة لكي يكون عبرة للرعية، ذلك أن الرعية هي عبارة عن مقولات عرضية تدور في فلك الجوهر، أي الملك الذي يشكل وجودها الحقيقي.

بيد أنّ فوكو يرى بأن مرتكب الجريمة أو المحكوم عليه لا يعاقب على كونه خرج عن سلطة الملك، بل لأنه مواطن لم يحترم

العقد الاجتماعي وأصبح يشكل خطرا على المجتمع وعلى العقد الاجتماعي. هكذا تكون عقوبته منبثقة عن العقد الذي شارك في وضعه عندما كان يستحق صفة المواطن، ولذلك ينبغي أن يحرم من حريته، لأنه لم يعرف كيف يستثمرها في أعمال تعود عليه وعلى المجتمع بالفائدة. الأمر الذي يجعله يفقد بقية حقوق المواطنة التي كان ينعم بها قبل تمرّده على العقد الاجتماعي. ومن ثم يتم تهميشه مع المشردين والمجانين، أي المقصيين من المجتمع. هكذا يوضع في زنزانة أو مصحة عقلية.

والشاهد على ذلك أن السلطة الحديثة لم تعد: "تسعى إلى تكوين الفرد الحقوقي كما جاء في العقد الاجتماعي، بل الفرد المطيع الخاضع للعادات والمؤسسات والأوامر". ولعل فوكو قد استفاد كثيرا من فيلسوف التنوير إيمانويل كانط الذي اعتبر أن المشاركة في صياغة القوانين تمنح الإنسان حريته، وتجعله يخضع إلى الواجب من خلال احترامه لهذه القوانين التي شرّعها بنفسه، ولعل هذه هي التربة التي أنتجت نظرية العقد الاجتماعي الذي يلزم الحاكم والمحكوم باحترامه.

ولذلك فإن فوكو برهن في كتابه "المراقبة والعقاب" على أن السجن في أفق الحداثة لم يعد يكتفي باحتجاز الخارج عن العقد الاجتماعي، وإنما يتم توظيفه بطرق جديدة في سيرورة الإنتاج.

حيث يتحول المحكوم عليه بالسجن إلى ذات منتجة يستفيد منها المجتمع. وبخاصة أن الهدف من العقاب في المجتمعات الحديثة ليس هو الحد من الجريمة ومحاربتها، بل تغيير المجرم وإصلاحه من أجل إعادة إدماجه في حميمية العقد الاجتماعي، وتخليصه من التهميش والحرمان. ليكون مواطنا منتجا عندما يخرج من السجن.

نعم إن الحداثة مرتبطة بالرأسمالية التي تقوم على الإنتاج، والجسد هو محرك الإنتاج، ولذلك فإنه يعتبر وصفة سحرية للازدهار الاقتصادي.

ومع ذلك، فإن المدهش في ضيافة شقة فوكو أننا نتعلم عدم الاطمئنان للقدر الذي يتم اختياره لنا من قبل السلطة السياسية، لأن غايتها تكون دائما في تضادّ مع غاية الإنسان الذي خلق حرّا وتحوّل إلى عبد يشقى من أجل أن يحيى ها هنا إن المفارقة لا تكمن في سوء نية السلطة عندما تدفع أجورا للمساجين مقابل أعمالهم، بل من أجل إخضاعهم لدوران أفلاك النظام الرأسمالي، بيد أن فوكو يلاحظ بأن السحر قد ينقلب على الساحر، حيث تتحول السجون إلى مصنع للمجرمين المحترفين الذين سيسلكون خطرا على المجتمع بعد خروجهم من السجن. ولذلك فإنه بالرغم من الزيادة في عدد السجون: "فإن كمية الجرائم والمجرمين تبقى ثابتة أو الأسوأ أنها تزيد". هكذا يغذو السجن إعادة لإنتاج العنف، بل يتحوّل إلى آلة

لصناعة الموت. كما لاحظ فرانسوا بولون في كتابه "ميشال فوكو والسجون".

الملاحظ أن فوكو لا يتركنا نتمتع بقلق أسئلته واضطراب خلاصاته، بل إنه يحكم علينا بالتنقل المستمر من زمن إلى زمن ومن الاطمئنان إلى عدم الاطمئنان إن كتاباته مضطربة ورائعة كالبحر، هكذا نرغم أنفسنا على الاعتراف بأننا نسافر في عوالمه على ظهر سفينة مثملة، ربما تكون هي نفسها سفينة الشاعر بودلير.

ولكن هل سنصل إلى اليابسة كذلك البحّار الذي خاض غمار بحر مرعب، وحين وضع قدميه على اليابسة هتف: آه اليابسة !

عندما يتحول سؤال التنوير
إلى سؤال حول الثورة

« على الفلسفة أن تدرك عصرها في الفكر.. هنا الوردة
إنها ترقص..» هيغل

لا تنتظروا (N'attendez pas) يقول كانط لقرائه، لأنكم لم تصلوا بعد إلى العيش في عصر التنوير، بل إنكم تعيشون في عصر يسير نحو التنوير، هناك حدث يجري بالقرب منكم؛ إنه الثورة الفرنسية التي سيحقق الإنسان من خلالها قدرته على صنع عصر التنوير، والحداثة والتقدم. هناك حدث إذن يجعل من التقدم حقيقة ممكنة، ويمنح للإنسانية الثقة في الآمال، وفي المستقبل[1].

وكأننا بكانط يتوجه إلى قرائه بعتاب قائلا لهم احذروا إنه لا ينبغي

(1) Kant, op.cit, page 4849-.

البحث عن علامة التقدم في الأحداث الكبرى، ولكن في أحداث أقل حجما بيد أنها استطاعت أن تستثمر علاقة الأسباب بالعلل. هكذا يصنع الجزء العظيم من التاريخ: لأن هؤلاء الناس الذين شاركوا في الثورة كانت رغبتهم تكمن في إعادة ترتيب الأشياء لترجع الكبار إلى صغار، أي من أجل أن يصبح أولئك الذين يحتلون مكانة رفيعة ينحدرون إلى مكانة البسطاء الذين بإمكانهم أن يصبحوا عظماء بأعتبارهم قد أبدعوا التقدم.

لقد كان كانط متحمسا لحدث الثورة الفرنسية كما يقول فوكو، إلى درجة أنه يشعر بانخراطه في هذا الحدث حيث يقول: «هناك حدث يحيط بنا سيصبح استذكاريا وبرهانيا في تشخيصه للتقدم الذي يحرر الجنس البشري في كليته» نعم أن الفيلسوف هو الآخر كان منغمسا في سيرورة التاريخ لأنه كان يسائل حاضره، وراهنه من خلال تساؤله عن التنوير الذي يعتبره سيرورة ثقافية تدفع الإنسان إلى امتلاك وعيه الذاتي، إلى استعمال عقله الذي هو أعدل قسمة بين الناس، وإلا سيظل منغمسا في الطبيعة كالحيوان. خاصة وأن كانط حسب "فوكو" ينبهنا بأننا نمتلك هويتنا كانسان لا بانتمائنا على الماضي، ولكن بانخراطنا في صنع المستقبل، مستقبلنا، هكذا سنتحكم في حاضرنا.

بيد أنه بالنسبة لميشيل فوكو ليس الطابع الثوري للثورة هو ما يجعل منها حدثا: استذكاريا، وبرهانيا، وتشخيصيا للتقدم، أي ليس

مأساة الثورة نفسها واستنزاف قوى الثوار هو ما يهم الفيلسوف، ولكن الطريقة نفسها التي تصبح فيها الثورة فرجة، أي الطريقة التي يستقبل بها الجماهير الذين لا يشاركون في هذا الحدث ولكنهم مجرد مشاهدين متفرجين بحماس ممتزج بالخوف ويتنبأون بالفشل والنجاح في نفس الوقت، ويهبون أنفسهم للثورة دون إكراه. كما أن عنف الثورة ليس هو ما يشكل برهانا على التقدم، لأنه لا يقوم إلا بقلب الأشياء، والشاهد على ذلك أنه لو افترضنا أن هناك أسبابا تدعو إلى إعادة هذه الثورة لما استطاع هؤلاء الثوار أن يعيدوها كما فعلوا من قبل. ولذلك يقول كانط: «ليس المهم في ثورة شعب ممتلئ بالآمال، والذي شاهدناه عن قرب في أيامنا هذه، هو هل نجحت أم فشلت، كما انه لا يهم أن كانت سببا في البؤس والفضاعة والشراسة بالنسبة لإنسان كان يعاني منها وأراد أن ينتقل إلى ما هو أفضل غير قابل للانهيار والتصدع، خاصة وأنه خاض التجربة بما لها من ثمن».

هكذا يكون فيلسوف التنوير الذي يدعو إلى التنوير والثورة لا ينظر إلى هذا الحدث انطلاقا من نجاحه أو فشله، لأنهما لا يقودان مباشرة نحو التقدم الذي يبحث عنه، وبالمقابل أن النجاح والفشل لا يعبران أيضا على انعدام التقدم، بل إنما يهم «أن هناك تعاطفا ومشاركة وجدانية تبدو على سمائية الحماس والفرح». أن ما يهم في الثورة ليست هي الثورة نفسها، ولكن ما الذي يدور في فكر أولئك

الذين لم يشاركوا في الثورة، أو على الأصح أولئك الذين ليسوا أبطالا رئيسيين فيها، ولكن العلاقة التي تربطهم بهذه الثورة، إن الحماس من أجل الثورة هو علامة على تنظيم أخلاقي للإنسانية، هذا التنظيم يتجلى بشكل دائم من خلال وجهين: أولا في الحق لكل الشعوب في اختيار البنية السياسة التي تجاري أمانيها وتكون مبدئيا تتماشى مع القانون والأخلاق وثانيا لبنية سياسة تؤمن مبدئيا بنبذ كل حرب ظالمة على الشعب.

إن الثورة إذن كفرجة وليست كتومئة وتشوير، بل كمسكن للحماسة لأولئك الذين شاركوا في هذا الحدث، دون أن يكونوا أبطالا في الثورة، وقلب الأوضاع، ذلك أنه إذا كانت هناك نتائج للثورة يمكن أن توضع موضع تساؤل، فإنه لا ينبغي أن ننسى التنظيم الأخلاقي الذي أوحي به للمتعاطفين من خلالها.

إننا هنا أمام نقطتين أساسيتين، البنية السياسة التي يتم اختيارها من قبل الشعب، بكل حرية وإرادة، والبنية السياسية التي تنزاح عن الحرب، لأن السياسة حين تصبح براديضغما للحرب سواء كانت قائمة، او في افق الانتظار تكون سياسة طغيانية قهرية للشعب، الترهيب من عدو في الخارج في حين أن أخطر عدو هو الذي يوجد في الداخل. وهذا بالذات ما يشكل قوام سيرورة التنوير، بمعنى أن التنوير والثورة هما حدثان لا ينبغي نسيانهما من الذاكرة لأنهما يقودان

الإنسانية نحو التقدم: « إنني واثق، يقول كانط، بأنه بإمكان الناس أن يصلوا إلى دولة تمنح لهم الحق في إبداع الدستور الذي يساير تطلعاتهم ويجعلهم في مأمن عن الحرب. دون أن يصاب هذا التقدم الذي أحرزوه بخيبة أمل ولا أن يوضع موضع تساؤل مدى الحياة. ولعل ظاهرة مثل هذه في تاريخ الإنسانية لا تنسى، لأنها توحي في طبيعة الإنسان ملكة للتقدم.. وحدهما الحرية والطبيعة يتوحدان في الجنس البشري من خلال حدث طارئ أو محتمل، ولعل التنبؤ الفلسفي لن يفقد شيئا من قيمته، لأنه بمجرد إيمانه بحدث طارئ وهام للغاية يتعلق بمصالح الإنسانية وله تأثير كبير على العالم» تكون الفلسفة قد أعادت للإنسان إنسانيته ومنحته ملكية الحق في الحق، بيد أنه عندما يصبح شجاعا وجريئا على استعمال عقله والانخراط في حدث التنوير والثورة على القصور الفكري والاستبداد السياسي.

كيفما كان الحال فإن الثورة مهددة دائما بالسقوط في وضع شاق، ولكن كحدث تبرهن على فحولة مستمرة لا يمكن نسيانها بالنسبة للتاريخ المستقبلي، إنها الضامن على الاستمرار في الطريق نحو التقدم.

لعل كانط حين تساءل، حسب فوكو، عن ما التنوير؟ وما الثورة؟ إنه كان يتساءل في الواقع عن راهنه وحاضره. وقد ظل هذين السؤالين يلازمان، ويلاحقان الفلسفة الحديثة منذ كانط. ولذلك يبدو أن التنوير، هو حدث جزئي قام بتدشين الحداثة الأوروبية وهو

في نفس الوقت سيرورة دائمة تتجلى في تاريخ العقل. بواسطة التقدم وإعادة تأسيس العقلانية والتقنية على استقلالية سلطة المعرفة بلغة فوكو. لأن التنوير ليس مجرد ميراث ثمين انتهى بانتهاء مهتمه، ولكنه سؤال ابدي يتشوق إلى حدث يمنح للتاريخ ماهيته الحقيقية، وهي تحقيق التقدم. وللفكر تاريخية كونية. ويحافظ للروح على ما ينبغي التفكير فيه. لأنه ليس هناك أجمل من أن تساهم في تحرير الإنسان من العبودية ومنحه أثمن هدية وهي الحرية والفكر عندما يتحولان إلى ملكية عامة. ولكن للأسف يقول كانط: « بأنني اسمع صراخا من كل الجهات: لا تفكروا! بل نفذوا يقول العسكري، لا تفكروا ادفعوا ما عليكم من دين، يقول صاحب الضرائب، لا تفكروا تشبتوا بإيمانكم، يقول رجل الدين». والحقيقة انه لا يوجد إلا سيد واحد يقول: فكروا كما تريدون، وبكل حرية، لكن مع الانضباط للعقد الاجتماعي. لكن ما علاقة التنوير والثورة بالحداثة؟.

Emmanuel Kant, «Réponse à la question qu'est ce que les lumières ? », in La Philosophie de l'histoire, page 47.

Magazine littéraire, Foucault, Un cours inédit, N°207, mai, 1984.

التنوير، الثورة، الحداثة
أو الثالوث المقدس

إذا كنا قد أعدنا صياغة سؤال ما التنوير متوحدا مع سؤال ما الثورة، من أجل أن نتساءل مع كانط، وفوكو حول راهننا أو حاضرنا، فإن صياغة عميقة لسؤال الحاضر، أو الراهن، لن تتم إلا في أفق التفكير فلسفيا في ماهية التنوير كمشروع غير قابل للاكتمال، باعتباره بيتا مشتركا لحماسة الإنسانية ومعلما للأخلاق، وثقافة الثورة على القصور الفكري والاستبداد السياسي. ولذلك فإنه يتجدد بسرعة وتلقائية كلما توفرت له الشروط. من الخطأ إذن الاعتقاد بأن التنوير قد إنتهى مع نهاية الثورة الفرنسية او البولشفية وامتداداتها في أمريكا اللاتينية، أو بمجرد تدشينه للحداثة في الغرب.

وبالجملة إن التنوير أبدي مادام أن هناك استبدادا واستعبادا للإنسان، انه ممتزج بنسيم الحرية ومذاق العدالة والديمقراطية، انه تاج مملكة النزعة الانسانية الذي يعيد للانسان قدسيته ويحرره من

الطغات الذين يستعبدونه مقابل أتفه الأشياء: الثروة وسادية السلطة. ربما يكون هذا الكلام إعادة للخلاصات التي تناولناها فيما تقدم، بيد أن الغاية من ذلك هي الوصول إلى حقيقة الحقيقة التي تقول: لا حداثة بدون ثورة، ولا ثورة بدون تنوير. فهذا الثالوث المقدس يشكل ماهية سيرورة التاريخ، لان الإنسان خلق حرا، وأخذت، أو سلبت منه حريته، إذا لابد من استرجاعها بمجرد ما تصيبه رياح التنوير ويحقق وعيه الذاتي، أي بمجرد ما يتحول من حيوان إلى إنسان حين يصل إلى امتلاك ما يمتلكه طبيعيا وهو نور العقل، ويستعمله استعمالا جيدا للحصول على الحق في الحق. والانتماء إلى مملكة الحقيقة. لكن ما الحداثة؟ وما علاقتها بالراهن؟ وكيف يمكن أن تصبح موضوعا للفلسفة حين تدرك عصرها؟ بل أكثر من ذلك، ما علاقة الفيلسوف بعصره، بحاضره، بما يحيط به؟ ولماذا يتحمس إلى التنوير وإلى الثورة وإلى النزعة الإنسانية التي تقوم بطرد الأشرار من مملكتها؟

من أجل الحديث عن سؤال الحداثة الذي طرح في الثقافة الكلاسيكية، حسب فوكو من خلال محور ذو وجهين؛ هناك من جهة العصور القديمة، ومن جهة أقرب الحداثة؟، وقد تمت صياغته بطريقة سلطوية لا تتيح اختيارا ثالثا أمام الانسان، إما أن يتقبلها أو يرفضها ولذلك يتساءل فوكو قائلا: أية سلطة ينبغي الخضوع

عليها؟ إنها سلطة الحسم في الاختيار، هل كان القدماء أكثر رقيا من المحدثين؟ وهل نحن ننتمي إلى عصر الانحطاط؟

اننا أمام طريقة جديدة في صياغة سؤال الحداثة، ليس فقط في علاقتها الانفصالية مع العصر القديم، ولكن فيما يمكن تسميته بالعلاقة السهمية مع راهنها الخاص. إذ بات من اللازم على خطابها أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الراهن ومساءلته بأسئلة قلقلة تسعى إلى إفراغه من شحنته الظلامية التي تنظر إلى الإنسان ككائن من أجل العبادة والانتماء إلى مثل الماضي، أو العهد الأول للعقيدة. لكي يكتسب الرهان على عيش حياة أفضل في الجنة، إنها طريقة وسطوية في توزيع صكوك الغفران على كل من يتخلى عن إيمانه بسؤال الحداثة التي كانت سلطتها تهدد سلطة الكنيسة، كما تهدد سلطة الطغيان السياسي. ولذلك فإن الحداثة، كما يقول فوكو كانت تبحث عن مكان خاص بها لكي تنطق بمعناها وحقيقتها، وتشير إلى شكل حركتها، وقدرتها على التأثير داخل راهنها.

إنها بلغة أخرى مشروع مدمر للأوتان والأصنام مكتسح يطهر الإنسان من الخرافة والأشباح والشياطين الذين يستمدون قوتهم من السماء. ولنا أن نتساءل مع فوكو مندهشين أمام رفض المغرب للحداثة، واستهلاكه لمنتوجاتها التقنية بحجة أن الحداثة في المغرب قد تزوجت بالأصالة في عرس أشرف عليه مهندس الأصالة والمعاصرة،

فما المقصود بالأصالة؟ هل المقصود بها هو الدين، واللغة، والتراث الضخم، والملكية؟ وما المقصود بالمعاصرة، هل المقصود هو المجتمع في تجلياته ومؤسسات الدولة والانفتاح على التقنية؟

تضعنا هذه الثورة للرؤية أما التباس في الفهم، لأنه كيف يمكن أن نجمع بين الأضداد في وحدة قابلة للانفجار؟ كيف يمكن أن نجمع بين الحداثة والعصور القديمة؟ وبعابرة أكثر تأثيرا كيف يمكن أن نصنع إنسانا حديثا بعقل قديم؟

إن الفيلسوف يتجه نحو حاضره ليسائله ماهو هذه الحاضر؟ وماهي دلالته؟ وماذا أفعل عندما أتحدث عن هذا الراهن؟ وماهي أهمية هذا التساؤل حول الحداثة في بلاد انقسم أهلها إلى فرق وطوائف متغايرة في الرؤية إلى الحاضر ومتدمرة من المستقبل، طائفة الظلاميين والعدميين، وطائفة الانتهازيين، وطائفة اليائسين وأخيرا طائفة الحائرين التائهين؟

إن الحداثة مشروع مكتمل يؤخذ بكامله، أو يرفض بتمامه، غير قابل للانتقاء، إنها كالدواء الأعظم الذي يصفه طبي الحاضرة، للمجتمعات التعيسة والبائسة، التي تسير في طريقها نحو الانهيار والانقراض، لابد أن يؤخذ هذا الدواء كاملا لكي يعطي مفعوله، لأنه من الواجب أن نقوم بجنيالوجية الحداثة، لا كمفهوم، ولكن الحداثة كسؤال، انبثق من النص الكانطي حول التنوير والثورة، مع

العلم أن هذا السؤال يشكل هو نفسه جزءا من سيرورة التاريخ في معناه العام، حيث يصبح التنوير يستحق اسم التنوير بمجرد تماهيه في سيرورة ثقافية متميزة حقق وعيها الذاتي، عندما اختار اسمه، كما اختار موقعه بالقياس إلى ماضيه وإلى مستقبله محددا المهام التي سيقوم بها داخل حاضره الخاص.

إن الفيلسوف ينظر إلى التنوير، والثورة والحداثة، والتقدم من خلال نظرية الأسباب والغايات، أي العلة والمعلوم، وليس في أفق عمودي متصل بين الأرض والسماء كما يفعل رجل الدين، أو في أفق الخدعة ووضع الحواجز أمام الإنسان لكي لا يحقق وعيه الذاتي، وينخرط في حدث التنوير والثورة على القصور الفكري والاستبداد، كما يفعل أشباه السياسيين. نعم إن الفلسفة تدرك حاضرها وتقوم بصياغته في سؤال التنوير والحداثة باعتبارهما لحظة حاسمة في حياة الإنسان وسيرورة التاريخ، لأنه مهما تم تأخير هذه السيرورة فإنها ستحقق ذاتها بذاتها في يوم ما، ويبقى التاريخ شاهدا على دعاة الإغلاق والطغات الذين منعوها من تحقيق كمالها، عندما يصبح الانسان سعيدا في مملكة السعادة متنورا وحداثيا بعيدا عن التفسيرات الجبرية والقدرية التي يبشر بها أولئك الذين يمتلكون السماء ومفاتيح الجنة. إن العلاقة بين الإنسان والله علاقة روحية لايمكن أن تعرقل تطلعاته إلى العيش في مجتمع متنور وحداثي ومتقدم، في حين أن

العلاقة مع المجتمع يحكمها العقد الاجتماعي، والعدالة الاجتماعية والحق في العيش الأفضل والكريم والحرية والديمقراطية الحقيقية، وليست ديمقراطية المسكنات وربح الوقت والتحكم في الزمن والإنسان بالقوة والإرهاب.

ولذلك فإن السبب الذي يجعل من التقدم إمكانية قابلة للتحقيق، لا يمكن ان يكون شيئا اخر غير إقرار عصر التنوير وفتح الباب أمام الناس للانخراط فيه بحماس وبروح أخلاقية عالية تشبه روح الجماهير التي كانت تمتع بفرجة الثورة الفرنسية، أو ثورة المغاربة التي أحبطت بالتحايل والمكرعندما اغتالت كل رموزها من أجل السلطة المطلقة والثورة الباذخة، فأصبح المغاربة الآن بدون هوية، وبدون عمق سياسي تتقاذفهم الأمواج بين الاختيارات الظلامية التي تريد أن تحكم على التنوير بالإعدام والحداثة بالسجن المؤبد والإنسان بالإقامة في كهف البداية سالكا المحاكاة والتقليد للحياة المثالية.

ولا ينبغي أن تستغرب من حماسة الإنسان الطبيعي لهذه الدعوة، نظرا لانتشار الجهل، والعدمية، والتشاؤم، واليأس وكل الأمراض المخربة للمجتمع والمناهضة للتقدم والمعرفة. وهناك أيضا الاختيارات الانتهازية التي أصبحت شعار لأبناء الأعيان الذين يقتسمون السلطة والثروة مع الدوائر العليا التي تسمدوحيها من السماء. فما هو الحل العاجل للشفاء من هذا المرض الخطير الذي سيقود المجتمع الى نهاية مأساوية؟

والحقيقة اننا نجد الفيلسوف الالماني إ. كانط الذي كان يعيش نفس المرحلة التي نعيشها الان، والفرق بيننا وبينه يكمن في انه ينتمي الى القرن الثامن عشر ونحن في افق القرن الواحد والعشرين، ثلاثة قرون إذن تفصلنا عنه، يدعو ملك روسيا فريديريك إلى الانخراط في عصر التنوير ونقل الإنسان من القصور الفكري إلى الرشد، من خلال إقراره للحرية والفكر وعدم تدخله في الشأن الديني للإنسان، وصياغة قوانين ودستور يشعر الإنسان بأنه بالفعل يعيش عصر تنوير، أو عصر فريديريك بلغة كانط، لعل هذا التعاقد بين الفلسفة والاستبداد العقلاني المتنور جاء بعد اللغة الحماسية حول حدث الثورة الفرنسية من جراء فعالية عصر التنوير وكأننا بفيلسوف استطاع أن يقول الحقيقة للشعب الألماني الذي يحمله مسؤولية قصوره الفكري وعدم قدرته على الانخراط في سيرورة التاريخ التي انخرط فيها جيرانهم، ويحمسهم كجمهور يتابع فرجه الثورة للاعتقاد في ما ينتج عنها من مبادئ وقيم ومثل. يتوجه كانط إلى الملك فريديريك بنداء بالأمل من أجل تحقيق عصر التنوير بدون ثورة.

وبالفعل حصل الفيلسوف على مبتغاه وختم نصه على التنوير بالإشادة بملك بروسية الذي يصفه بالمتنور والمفكر والمحب للفلسفة.

نحن إذن أمام انزياح الفيلسوف عن حماسه للثورة وانخراطه الوجداني في أحداثها وعشقه العميق لأبطالها الذين حرروا الإنسانية

من أبشع النظم الوسطوية، ونقلها إلى بهاء الحداثة والتقدم إلى المطالبة بثورة ثقافية سلمية يتصدر زعامتها فريديريك ويؤطرها الفلاسفة والعلماء وأهل الفكر والثقافة شريطة أن تكون غايتها هي نفسها غاية الثورة الفرنسية والرائع في الأمر ان تنبؤات الفيلسوف وآماله قد تحققت وظلت آمالنا معلقة في الآمال وفي غسق الانتظار الذي يسيجه فكر الانتقال داخل الانتقال ويتحكم فيه أناس امتلكوا القدرة على نشر العدمية والإحباط واليأس في قلوب الناس الذين اقتنعوا بدفء الإقامة في العصر الأول للإسلام أو في حميمية الانحراف والتحذير وللهروب من الواقع الذي يجوع ويعنف ويقتل الأحلام ويضطهد الفلاسفة ويهشمهم لكي يصبحوا عرضة لاحتقار العوام.

فمتى ستصلنا رياح التنوير وتكتسحنا الحداثة ويستعمرنا التقدم؟

ربما أنه حكم علينا أن نحكي تاريخ التاريخ...

المراجع:

ميشيل فوكو، المراقبة والعقاب، ترجمة علي مقلد، مراجعة مطاع صفدي،مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٠.

ميشيل فوكو، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.

François Boullant ; Michel Foucault et les prisons. P.U.F



2003.

Gille Deuleuze ; Foucault ; PUF. 1984.

Michel Foucault ; Histoire de la sexsualité ; Vol. 1 ; la volonté de savoir, Gallilard ; Paris, 1976 ; P :168.

الفصل الثاني

العدمية وإشكالية السياسة في العالم العربي

سياسة البداوة والرؤية العدمية

«... ولكن إعجابي يزول إذ كانوا من المخدوعين الذين يظنون أنفسهم ساسة كبارا حقا، لا لشيء إلا لأن الجماهير الغفيرة تهتف لهم »

سقراط

عجبا! ألا تجد لهؤلاء الناس عذرا؟ فلنتصور رجلا لا يعرف كيف يقيس، أكد له كثير من أمثاله الجهلة أن طول قامته متران ألن يكون لزاما عليه أن يصدقهم. بل من الضروري أن يصدقهم لأنه خلق كالأعمى الذي يرى بيده، ولعل حال السياسيين، أو بالأحرى المنجرفين إلى السياسة دون علم منها، لأنها أشرف العلوم وأنبلها، على اعتبار أن نفوس الناس وديعة عندها، يشبه حالا هذا الشخص الذي يتمتع بفكر البداوة والرؤية العدمية المنحطة، والذي لا يعرف كيف يقيس قامته، ولا كيف يتأمل في القضايا الكبرى للبلاد، أو أن

يدلي برأي حكيم ينفع به بلاده، أو بالأحرى أن يعترض على مشروع تكون له تبعات وسلبيات على مجتمعه، بل إنه مجرد مسمع جاء ليصفق على كل الأشياء التي يذكر فيها اسم سيده.

إن مهمته تنتهي بانتهاء التصفيق على الأشياء التي لا يعرفها ولن يعرفها، انه مجرد أثاث تزين به الفضاءات السياسية. ولأنه إذا كانت هذه الفضاءات السياسية أو الساحات العمومية في الدول الديمقراطية التي يكون نواب الرأي فيها سياسيين حقيقين يشرعون للبلاد ويعترضون على برامج الحكومة بقوة وعنف تصل أحيانا إلى دحضها إذا كانت لا تساير تطلعات الرأي الذي وضع فيهم ثقته، وإلا سيحاسبهم بعدم التصويت عليهم مستقبلا، فإنها في الدول العربية مجرد ساحات مؤثثة بأشكال هندسية، عبارة عن دمى مسيرة من قبل وحداني التسلط، لأن الغرباء عن السياسة وعن الوطن همهم هو تلميع صورتهم أمام المخزن، وتبييض أموالهم والحفاظ على ثرواتهم واستعباد الضعفاء والكادحين الذين ولودوا في الجهل وظلوا كذلك، ولا يعرفون بأن هؤلاء أشباه السياسيين يتحملون مسؤولية كبيرة في هذا القدر الحزين الذي اخذ منهم الحياة السعيدة، وجعلهم يتسولون قوت يومهم من المهد إلى اللحد. والغريب في الأمر أن هؤلاء الأشباح الذين يهددون البلاد بالانهيار يحميهم الطغيان ويمنحهم مناصب عليا في السلطة مقابل ولائهم المطلق

له. أنها مؤامرة مدبرة ضد مستقبل البلاد. ولكن ما علاقة السياسة بالعدمية، وكيف يمكن أن تكون سببا في الانهيار؟

يتساءل الفيلسوف الألماني هايدغر في إحدى نصوصه الجميلة قائلا: ماذا يعني التفكير؟ وماذا ينقص هذا العصر، وأين يتجلى ضعفه؟ وما هي سلطة العدمية فيه؟

والحقيقة أن الإنسان لم يفكر بعد، على الرغم من أن عالم اليوم يمنحه مناسبة للتفكير، مما سيجعله مجرد ضيف في بيت العدمية، ويكون مصيره الإقامة الأبدية في النسيان، نسيان الذات المفكرة التي تمنح للوجود قوته وعمقه، وللحياة البهجة والسرور، وسيهتم بالمظاهر وماهو عابر زائل معتقدا في الوهم والرغبة في امتلاك كل شيء أو لا شيء. كما هو حال السلطة التي تخضع لتقلبات الزمن لكن هل ستفيدنا الفلسفة السياسية في هذا الوضع المتأزم، باعتبارها فكرا يقظا، غايته إسعاد الإنسان ودفعه إلى امتلاك الحق في الحق؟

والواقع أن العالم العربي لحد الآن لم يطرح سؤال ذو ثقل وجودي كالذي طرحته ألمانيا على نفسها وغيرها من الدول الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية وتبعاتها من: بؤس وفقر وجهل. ومن المؤسف أن العالم العربي قام بإحباط كل من تجرأ على التساؤل من خلال وضعه أمام مقدسات البلاد التي لا تتغير بالزمان. انها ثابتة في لحظة ما من التاريخ. هكذا يجد العالم العربي نفسه في معزل عن التحولات الكبرى

التي عرفها العالم، إنه يستريح على جسر يقع فوق الهاوية مطمئنا بعيدا عن ضوضاء التغيير والإيمان بحق المواطنين أصحاب الرأي بحكم أنفسهم بأنفسهم وليس بالرحال وهم اكسل الناس حسب أرسطو. ذلك أن العالم العربي المحافظ الوسطوي المؤسسات التي تسير البلاد لا يهتم بالفكر، أو بالفلسفة السياسة، بل يرى فيها فكرا مزعجا بأسئلته وإثارته للدهشة، والنقد، والدفع بالإنسان نحو امتلاك إنسانيته من خلال المعرفة، والكرامة، والحق في الحق. وذلك أن الاهتمام بالإنسان ليس معناه توزيع طعام اليوم في رمضان، بل يعني أن توجد في الأشياء وبينها وربما الإقامة في كينونتها وجعلها في خدمة النبل والمحبة والفضيلة باعتبارهم بوابة مفتوحة على إنسانية الإنسان.

هكذا تكون العناية بالفلسفة السياسة شهادة على أننا قادرين على التفكير في عصرنا وراهننا، ولعل هذا ما سيبعدنا عن العدمية وتجار الحقيقية وبائعو النزعة الإنسانية الذين أقاموا باغتيال نبل السياسة في قلوب الناس وتحولت إلى مجرد مجرم يتعين القبض عليه لأنه يتاجر في المخدرات وأرواح الناس ويصفق في البرلمان.

فكيف يمكن التخلص من العدمية؟ أكثر من ذلك أين تقيم العدمية هل في المجتمع، أم في المؤسسات التي تسير البلاد، أم في الفضاء السياسي، أي البرلمان والجماعات والساحات العمومية وغيرها؟

إن العدمية تحيط بعنايتها كل البلاد، مادام أن الفكر قد هاجر كطائر جريح وكلما أراد العودة يفكر في تلك الشباك التي تريد أن تصطاده، لأنه يطالب بالحرية والسياسة الحقيقية وليست سياسة العوام، كما يطالب بالعدالة والديمقراطية وكرامة الإنسان، لأنه من العيب أن تنحدر طبقة متوسطي الحال إلى الطبقة الكادحة وتتحالف معها ضد الطغيان.

يتناول هايدغر حاضره الذي كان يقلقه، كما يقلقنا حاضرنا الذي اختار الصمت والتهميش، وغرس شجرة الفوضى في المجتمع، بشاعرية رائعة، وعمق فلسفي مدهش، إذ يقول إن ما ينبغي التفكير فيه يدير ظهره للإنسان، لأن الإنسان نفسه لا يتوجه إلى هذا الذي ينبغي التفكير فيه، ونحن لا نقصد بالإنسان هنا "شهداء كوميرا" ولكن الإنسان الذي امتلك حقه في الإنسانية، بعد اعتقال كل اللصوص الذين سرقوا منه الأمل والسعادة والحلم بالأشياء الجميلة.

المراجع:

1- Heidegger, Essai et conférence, Gallimard, 1986.

آراء أهل السياسة الفاضلة

« بما أن الغاية في كل علم وفن هي خير ما، فالغاية في أسمى العلوم والفنون كلها هي أعظم خير وأقصاه، وأسمى الفنون والعلوم هي السياسة» أرسطو

ربما يكون هذا الحوار الحميمي الذي فتحناه بين العالم العربي والسياسة قد فرض علينا الاستمرار في طريق اللانهاية، لأن الحوار حول السياسية أبدي كما عودنا سقراط على ذلك حينما كان يتفق مع محاوريه في نهاية كل محاورة بإللقاء بهم في الغد وفي نفس المكان. ذلك أن السياسة مرتبطة بالإنسان وبآماله، فهي متقلبة بتقلبه سعيدة بسعادته، شقية بشقائه. ومن ثم فإنها تهاجر كلما وضعت بين وحوش شرسة تلطخ براءتها. لأنها تؤمن بأن الإنسان وديعة عندها. ولذلك فإن أحسن سياسة هي تلك التي تجاري أماني المواطنين وتدفعهم إلى نيل السعادة والعيش في نعيم الفرح والبهجة والسرور. لكن أية

سياسة هذه التي ينتظرها الإنسان العربي بشغف كما ينتظر الأعياد المقدسة؟ هل تتجلى في سياسة وحداني التسلط، أم في سياسة خساسة الرياسة، أم سياسة جودة التسلط (=الاسطوقراطية) أم تكمن في سياسة السياسات وهي السياسة الجماعية، أي الديمقراطية التي يعيشها الإنسان أين ما كان وكيفما كان؟

يشترط الحكماء في رجل السياسة أو واضع السنن والمشرع للبلاد أن يكون عارفا بأنواع المدنيات، أي أصناف السياسات: (وأي سنة تنفع في سياسة سياسة، وأي سنة لا تنفع، وأي ناس تصلح بهم سنة سنة، وسياسة سياسة، وأي ناس لا تصلح بهم، وأن يكون يعرف الأشياء التي يخاف أن يدخل منها الفساد على المدينة)، إذ ينبغي عليه أن يعرف بأن المدن إنما يسلم وجودها بالسنن إذا كانت قوية وفاضلة، وتفسد إذا كانت مفرطة الضعف واللين، أو مفرطة الشدة: (وسواء كانت في رأي أو في خلق أو في فعل)، فمعرفة الأحوال الخاصة بواحدة واحدة من المدنيات، واختيار السنن الفاضلة هما الشرطان الأساسيان اللذان يجب أن يتوفرا في رجل السياسة الذي يتحكم في مصير أمته كما يتحكم الطبيب في مصير مريضه، لأنه إذا كان لابد للطبيب من دراسة صناعة الطب بالبرهان والتجربة وإلا لن يكون طبيبا، فإنه لابد لرجل السياسة أن يدرس علم السياسة والفلسفة السياسة بالبرهان والتجربة أيضا، وإلا لن يفهم العمل الذي يقوم،

ويذلك سيحكم على بلده بالانهيار وأمته بالانتحار، لأنه قد يجوز للطبيب أن يكون سببا في موت إنسان واحد، ولكن ليس من الجائز أن يكون السياسي الجاهل سبب في موت أمة بكاملها.

يعرف مونتيسكيو السياسة بأنها ممارسة الحكم على الشعب، بيد أن مونتيسكيو من خلال هذا التعريف العام لأخطر ملكة أبدعها الإنسان، كان يتحرك في عتمات الفكر السياسي للعصر الكلاسيكي بلغة ميشيل فوكو، لأنه كان يسعى إلى تحجيم الفعل السياسي، وجعل مهمته تنحصر في مراقبة العواطف والانفعالات الإنسانية، ولذلك، فإن جل الأدبيات السياسية التي تنتمي إلى هذا الأبيستيمي للعصر الكلاسيكي، هي في الواقع أدبيات متخصصة في مجال العواطف ووجدان الإنسان وديكارت نفسه كان يتكلم عن السياسة في كتابه عن العواطف، واسبينوزا أيضا في الجزء الثالث والرابع من كتاب الأخلاق نجده يخصصها لعلم السياسة، ولم يخصص كتابا لهذا العلم، ربما يعود ذلك إلى التعريف الذي تركه أرسطو لعلم السياسة، لأن هذا العلم عنده لا يوجد الناس، بل يسمدهم من الطبيعة، ويتصرف بهم: « إذ ليس على الحياكة أن تنتج الصوف، ولكن أن تستعمله وتميز الجيد منه، والموافق مما هو فاسد وغير موافق» فما الذي يريده الفيلسوف السياسي من السياسة؟

باختصار شديد، يمكن القول أن الفلسفة السياسة بعدا عقلانيا

لا يقوم على التخمينات السحرية وإبداع وصفات الخداع وجعل الناس ينتظرون الانتظار ويتحركون في بحر الانتقال الذي يقودهم إلى الانتقال، ذلك أن الفيلسوف السياسي غالبا ما يحكم على المستقبل في ضوء الحاضر، كحكمه على السياسة الفاضلة أو على العقد الاجتماعي، لأنه يسعى إلى الانعتاق من السياسة الجاهلة في عصره ومحاولة انتقادها بعنف، والسعي إلى هدمها من أجل بناء سياسة الأخيار من الناس الحكماء والعلماء الذين لا يغريهم المال العام وقتل الأرواح من اجله. واغتيال أحلام الأطفال الأبرياء لأن سياسة ذوي الرداءة فردية.

يقول فيلسوف المغرب والأندلس ابن رشد: «فبين إذن أن الحكمة يجب أن تكون على رأس هذه المدينة، وأن تكون المدبرة لأمورها، لذا فبالضرورة رؤساء هذه المدينة هم فلاسفة»[1]. وليسوا لصوص الأحلام وأصحاب قدرة خارقة على خلق العدمية، لأن أصل العدمية، كما سنرى يعود إلى السياسة الجاهلة، حيث يكثر النوابت والأعشاب الضارة بلغة الفارابي.

---

(١) ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون، مركز دراسات الوحدة العربية.

لماذا يرفض المجتمع المدني المجتمع السياسي؟

« كما أن السياسة الموجودة في بلادنا هي مركبة من سياسة التغلب مع سياسة القلة مع الكرامة وبقية من السياسات الجماعية»

ابن سينا

من المحتمل أن يكون هذا الكلام عن السياسة الملتبسة بالتعدد والفوضى الذي كان يقلق الشيخ الرئيس ابن سينا، هو نفسه الذي يقلقنا حاليا في العالم العربي، ولعل هذا يعني أن الزمن العربي ظل وسطويا في ماهيته خارج التحول التاريخي والتقدم الفكري، ذلك أن السياسة الموجودة الآن في الدول العربية، إذا تؤملت، توجد مركبة من متناقضات، وغموض في الرؤية تصل إلى حدود الالتباس في الأذهان، ولذلك يصعب التمييز بين السياسة المدنية وسياسة الرعاع، أي السياسة الجاهلة التي تسيطر على تسيير المدن الضالة

والدول المستبدة، وهي سياسة تقع في المنزلة بين المنزلتين، أي الصلفة والنذالة، ولعل هذا ما يجعل السياسة تنتقل من مرتبة أشرف العلوم وأنبل الفنون إلى مرتبة الخسة والقبح والتسلط، وبعبارة أخرى تستحيل من البراءة إلى الإجرام في حق الأبرياء من الناس وحرمانهم من الكرامة والسعادة: « ذلك أن بلوغ السعادة إنما يكون بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم»، لكن ماهي هذه الشرور التي يريد الفيلسوف إزالتها؟ هل يتعلق الأمر بالأشخاص الذين جاؤوا إلى السياسة من أجل تجريمها واستغلالها في تحقيق الثروة والتحكم في السلطة وقهر الأبرياء؟ أم يتعلق الأمر بموقف يسعى إلى تدمير السياسة القهرية السائدة في عصره؟

يقول الفارابي عن هؤلاء: « كذلك من كان من مرضى النفوس لا يشعر بمرضه ويظن مع ذلك أنه فاضل صحيح النفس، فإنه لا يصغي أصلا إلى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم، فهؤلاء تبقى نفوسهم هيولانية غير مستكملة استكمالا تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت أيضا»(١). وبعبارة أوضح إنها نفس حيوانية مرتبطة بالمحسوس واللذة البهائمية، ولا ترقى إلى الفضيلة والنبل الأخلاقي لأنها عديمة الإحساس والثقافة، فما الذي يجعل سياسة النوابت هي السائدة في المدن الضالة والجاهلة والفاسقة؟ وهل بإمكان هذه السياسة أن توجد في المدن الكاملة أو الفاضلة التي توفر

الحرية والفكر والسعادة؟ بل أكثر من ذلك كيف يمكن التخلص من سياسة النوابت والأعشاب الضارة من أجل الرقي بهذه المدن من كمالها الأول إلى كمالها الأخير، لينال الإنسان بذلك السعادة في أتم صورها؟

لم نصل إلى حد الآن إلى تقديم إجابة مقنعة عن الأسباب الداعية إلى رفض السياسة السائدة في العالم العربي، واتخاذ موقف الحياد واللامبالاة وتربية النفس على الاغتراب وكراهية قهر الدولة، بل أن ما نسعى إلى نقده هو امتزاج السياسة بالأشخاص وجعل الناس يعتقدون أن السياسة قد ماتت وتركت تشييع جنازتها لأهل القحة والخبث. هكذا يصبح الإنسان الفاضل في حيرة من أمره حينما يجد نفسه بين وحوش ضارية تكره الإنسان، أو بالأحرى تبيع النفط والعربي كما قال الشاعر الراحل محمود درويش ولذلك يقول الفارابي: «فإن النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة أو الشوك النابت فيها بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس»(٢). لكن هو الحل الذي ينتظره العرب؟، هل يكمن في الإصلاح السياسي الذي يأتي من العقل الفعال ويطبق من قبل العقل العملي أي وزارة الداخلية؟ أم من خلال تشييد عصر التنوير وتدمير أحزاب القصور الفكري والبلادة السياسية؟

الواقع أن النخبة المثقفة والمفكرين والمبدعين، يعول عليهم في حماية

الديمقراطية والمؤسسات السياسية الحقيقية، خاصة إذا اقتنعوا بأن هناك منفذ أو آمل للخروج من نفق سياسة الأعشاب الضارة الذين يرتكبون الشر العام من أجل امتلاك الخير العام الثروة والسلطة كما يقول ميكيافيلي لأن الأمر يتعلق بإحداث انفصال في التاريخ وقطيعة مع ابيستمي العصر بكامله كما فعل الغرب في نهضته لأن الناس يحبون أن يسيروا برئيس فاضل يسعى إلى الخير العام قلبه ممتلئ بالمحبة وعامر بالآمال مثقف يحب الفكر ويؤمن بسعادة الناس، ينتشر العدل ويرعى الحرية والاختلاف ويحرص على نمو السياسة المدنية التي تنبثق من المجتمع المدني تشارك فيها الطبقة الوسطى: «والناس الذين يدبرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء. فإن كانوا أمة فتلك هي الأمة الفاضلة. وان كانوا أناسا مجتمعين في مسكن واحد كان ذلك المسكن الذي يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو المدينة الفاضلة»(٣) وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة، ملوك فضلاء، فلا يزالون يرعون هذه المدن ويؤثرون فيها إلى أن تبلغ في نهاية الأمر أن تصير على أفضل تدبير كما قال الحكيم ابن رشد.

وينبغي أن تعلم أن لهذه الأسباب يتم رفض السياسة السائدة الآن في العالم العربي.

المراجع:

١-أبو نصر الفارابي، آراء أهل السياسة الفاضلة، تحقيق فوزي النجار، بيروت.

٢- الفارابي، المرجع نفسه.

٣- ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون، ترجمة محمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية.

الفصل الثالث

وحداني التسلط وأصل العدمية

قال الملك للفيلسوف

« أيها المعلم الفاضل والوزير العادل، إني أعلمك أني قد وجدت قوما بأرض فارس أن لهم عقول راجعة وأفهام ثاقبة يتوقع مما يلتهم عن المملكة، وقد عزمت على قتلهم جميعا، فرأيك في ذلك. فجاوبه الحكيم أرسطو طاليس إن كنت عازما على قتلهم جميعا وقادرا على ذلك بملكك إياهم، فلست بقادر على تغيير هوائهم ومائهم وبلدهم، فاملكهم بالإحسان إليهم والمبرة بهم تظفر بالمحبة منهم والسلام». **أرسطو**

غريبة هذه الطريقة التي يقترحها مؤلف كتاب السياسة في تدبير الرياسة المشهور بـ " سر الأسرار" في تناول علم السياسية أي سياسة الملك، ومع ذلك قد استقطبت أغلب كتاب السلاطين في الغرب

الإسلامي، ذلك لأنهم ألفوا كتبهم وهم تحت تأثير الأسلوب الذي اتبعه صاحب " سر الأسرار" في عرض مواقفه من علم السياسة، لأن هذا الكتاب العجيب المنحول لأرسطو كان هو الدستور النموذجي عند الأندلسيين والمغاربة، سواء قبل ابن رشد أو بعده. ولذلك نجد المرادي، وهو من الأوائل الذين اشتهروا في هذا الفن، أي في سياسة الملك، قد تأثر بكتاب "سر الأسرار"، ويظهر ذلك جليا في اختياره لعنوان مؤلفه: كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة إذ يلاحظ القارئ ذلك التقارب الواضح بين الكتابين، فكلاهما يبدأ بـ " كتاب السياسة ويضيف إليه تدبير الرياسة أو الإمارة. فالرئاسة والإمارة شيء واحد، إذ لا وجود لرياسة بدون إمارة، ولا إمارة بدون رياسة. وهذا ما يشهد بتأثر المؤلف المغربي حتى بعنوان الكتاب المنسوب لأرسطو.

ولم يكن هذا الاختيار مبني على الرغبة في تقديم السياسة المدنية للقارئ، بل أنه كتاب موجه للملك، ولذلك عوض أن يقدم آراء أرسطو الحقيقية من خلال كتاب السياسات لأرسطو، أو كتاب السياسة المدنية للفارابي أو جوامع سياسة ابن رشد على اعتبار أن هذه الكتب قد تناولت السياسة المدنية بعمق فلسفي ورؤى نقدية للسياسة الطغيانية والاستبدادية أي سياسة وحداني التسلط في أفق الدفاع عن السياسة الفاضلة والديمقراطية والحرية والعدل، ذلك أن هذه الكتب مخيفة ومرعبة لوحداني التسلط.

ولذلك يتم اغتيالها والتخلص منها كما وقع لكتاب السياسات لأرسطو الذي يشكو ابن رشد من عدم وصوله إلى الأندلس مما حرمه من الاطلاع عليه، كما حرمنا من الاطلاع على جوامع سياسة ابن رشد إلا بعد ترجمته من الحرف العبري إلى الحرف العربي مؤخرا. ويفهم من ذلك أن الاستبداد يخشى الكتب ويكره الفلاسفة لأنهم يسعون إلى نشر التنوير وجعل الإنسان يملك وعيه الذاتي حين يقتنع بالانتقال من القصور الفكري إلى لحظة الرشد الفكري أي لحظة التنوير الثقافي والسياسي، هكذا يصبح مساهما في فعل التنوير والمطالبة بالسياسة المدنية المتنورة.

وإذا أردنا أن نستوعب مقاصد الآداب السلطانية التي ساهمت في نشر سياسة الجبر وتضليل الإنسان لابد أن نفسح المجال أمام المرادي للتعبير عن إستراتيجيته، حيث يقول مخاطبا الملك: « وأتم نعماءك في شرف لا تزال الحكمة تعضده، والسياسة تعهده، فان الارتفاع إلى المعالي صعب، والانحطاط سهل، ولن تنال معالي الرتب إلا بالحكمة والأدب.. فمن أحب المعالي أدركها بالحكمة، ومن أحب الحكمة أدركها بالنظر المنتظم، ومن عني بالنظر في الأمور أدركه بمساءلة العلماء ومجالسة الحكماء وإدمان الفكر في خلوته». يتعلق الأمر إذن برجل اطلع على كتب الحكماء ويحاول استغلالها في توجيه النصح إلى الملك من أجل تحبيبه الحكمة والحكماء واستشارة ومجالسة العلماء

والحكماء بل وإدمان قراءة كتب هؤلاء من أجل تطبيق سياسة فاضلة ينعم من خلالها المواطنين بالكرامة والحرية والسعادة. كان المرادي إذن حكيما ولكنه يخفي مراجعه حتى لا يتهم بالزندقة أو الإلحاد وهذه هي التهم التي كانت تلصق بالفلاسفة وتعرضهم للقهر والاغتيال وفي أحسن الأحوال للنفي.

قال للملك: السياسة هي عدم الوفاء بالوعد

« من الضروري في السياسة أن يكون هناك ظالما ومظلوما، لأن الخصمين معا يقتسمان شرا مشتركا».

مكيافيلي

لعل صديق الملك كان يوجهه إلى البقاء في الحكم لمدة أطول، وذلك من خلال فرض نفسه كقوة سياسية مطلقة تستطيع القضاء على الخصوم والمعارضين، وليس مجرد شخص محايد يقيم في التوحد والعزلة مما يسهل الإطاحة به وتجريده من السلطة والثروة، ومن أجل ذلك يبدو ميكيافيلي غريب المزاج حين يعتبر أن السياسة بالنسبة للأمير هي التي تسعى إلى حرمان الناس من فرص عديدة لارتكاب الشر، لأنه من المستحيل القضاء على الشر بواسطة المؤسسات، والأحزاب، ولذلك فإن تأسيس الدولة لم يكن الهدف منه هو تدمير الشر الموجود طبيعيا في الإنسان، ذلك أن الإنسان، في نظر ميكيافيلي، لا يمكن أن يتخلص من الشر سواء من خلال تجلياته في صورة الثعلب واحتياله،

أو السبع وقوته الملكية خاصة حين يضيف إلى طغيانه أسلحة أخرى كالقوانين ويسيج نفسه بالتحكم في صراع القوى المختلفة، لكن كيف يمكن تقديم هذا البراديغم الملتبس الذي يجعل من السياسة مجرد جمع بين الانفعالات والمصالح؟ بعبارة أخرى كيف أن نثيق في صديق الأمير الذي يدافع عن إمكانية العيش معا شريطة ان نؤمن بالشر والظلم كتجليات للملكية العامة للدولة؟

كان ميكيافيلي إذن يوجه خطابه للأميرالذي يملك السلطة ويمارس العنف والقهر ويحتاج إلى الحصول على الشرعية من قبل النخبة التي يتكلم باسمها ميكيافيلي، على الرغم من انه كان ملتبسا في رأيه من التفكير في إمكانية العيش معا في الملكية العامة للدولة، مع العلم أن الدولة تتحكم لوحدها في هذه الملكية، باعتبارها تحتكر الشرعية في استعمال العنف، ولذلك فان ميكيافيلي ينطلق من فرضية أن الشر موجود ومشترك بين الناس، واستعماله يصبح مبررا من قبل السياسة عندما تتحول إلى مقاولة للمصلحة تسعى إلى امتلاك الثروة والسلطة. هكذا يصبح المفكر عاجزا أمام هذا الوضع.

إذا كان العقل يظل عاجزا على القضاء على الشر، فان ميكيافيلي يرى بأنه من الضروري النظر إلى الناس كما ولودوا، وليس كما ينبغي أن يصبحوا، لان هذه الرؤية الميتافيزيقية لأصل الشر باعتباره قدرا للإنسان سترافق صديق الأمير في خطواته أثناء تأسيسه للسياسة

على تخوم المطلق، أي على الأمير باعتباره خيرا عاما بإمكانه أن يقضي على الشر العام، لكن مع ذلك نتساءل كيف يمكن للخير أن يمر عبر الشر، في حين أن الشر لا يمكن قطعا أن يمر عبر الخير؟ وكيف يمكن إرغام الناس على الامتثال للخير دون تغيير طبائعهم؟ بل وكيف يمكن للدولة أن تتجلى انطلاقا من الأمير باعتباره خيرا عاما، دون التفكير في القضاء على الشر العام وتبرير استعماله؟

إن هذه العتمة التي يضفيها ميكيافيلي على الشر، تجعله في منأى عن التحليل، خاصة وانه يفسر وجود الشر من خلال ضوضاء الانفعالات حين ترتبط بالمصالح. لان ما كان يهم صديق الملك هو تبرير شرعية استعمال الشر من قبل الدولة، وربطه بالانفعالات عند الإنسان العادي ولا يمكن التخلص منه بواسطة الخير العام، أي الأمير الذي يتحكم في الدولة ويفرض سيادته المطلقة. فكيف يمكن تفسير اعترافه القائل بأنه لابد أن يصبح الإنسان شريرا إذا كان يرغب في ملكية شيء ما؟ هل الملكية لا يمكن أن يصل إليها الإنسان إلا من خلال ارتكابه للشر؟ بل أكثر من ذلك هل الأمير في منأى عن هذه الحقيقة؟

يجزم ميكيافيلي في كتاب الأمير بان الثروة والشرف يشكلان هدفا يسعى إليهما كل الناس ولعل هذا الهدف يصبح مشتركا بين القوى السياسية والشعب. وهذا ما يسميه بالمصلحة التي ترتبط بالانفعالات

والوجدان، ذلك أن السياسة تستثمر الانفعالات من أجل الوصول إلى السلطة وتحقيق الملكية خاصة في المجتمعات التي تفتقد إلى العقل. الانسان يكون مجرد انفعالات ووجدان يتم التاثير فيها بالخطابة والحجج والأمثلة واستغلال العقيدة والقبيلة ولاعشيرة.

نعم عن الرغبة في الحصول على المال والجاه غير محدودة، أي انها تتجه نحو اللامتناهي أو بالأحرى المطلق، باعتبارهما يخضعان لمنطق الربح والخسارة يقول ميكيافيلي: " إن بعضهم يريد الربح والامتلاك وبعضهم يخشون خسارة ما حصلوا عليه" ولذلك فأن أحسن دفاع عن ما نملكه أي مزيدا من الامتلاك ما دام ان الرغبة في الامتلاك والحفاظ على الملكية هي رغبة دائمة في الكسب والعكس صحيح. إذ ان هناك رغبة قوية في الامتلاك الأبدي للأشياء على الرغم من ان الانسان هو كائن من أجل الموت أي انه متناهي ولكنه يريد أن يمتلك اللامتناهي، يقول صديق الأمير" إن الطبيعة خلقتنا بملكة حب الامتلاك، وانعدام القدرة على الحصول على الكل". هكذا تجد الناس يمتلكهم الخوف من كل ما هو نادر، والشر أو السلطة من النوادر المصطنعة التي تتجسد في ليبيدو الهيمنة، إذ لابد أن يصبح الإنسان شريرا إذا كان يرغب في ملكية ثروة مطلقة، وخاصة حينما تكون رغبة الناس اجمعهم تتجه نحو هذه الملكية. هكذا يصل ميكيافيلي إلى تبرير نظرية الشر العام من خلال منطق البحث عن الملكية باعتبارها جذابة

ومثيرة لرغبة الجميع. إلى درجة أنه يتجرأ قائلا بأنه من الضروري في السياسة أن يكون هناك ظالما ومظلوما، لان الخصمين معا يتقاسمان شرا مشتركا، ولعل هذا الاشتراك هو المسؤول عن ظهور الحرية إلى الوجود ولو في صورتها التعيسة لأنها تولد الرغبة في الخير الممكن، ذلك انه عندما تكون هناك قسمة غير عادلة للحرية يظهر الوجه المزدوج للملكية العامة للخير والشر. وهذا ما يفسر عند ميكيافيلي علاقة السلطة بذاتها وبالآخرين.

وبعبارة أوضح إن الاشتراك في البحث عن الخير واقتسام الشر هو ما يؤسس المصلحة ويجعل من الدولة كجسد يحكم باسم الخير المشترك ويوحد بين الناس. لأن الصراع ينتهي بسيادة الواحد الذي يتجلى في الأمير المطلق.

إن ميكيافيلي يبدو أحيانا غريب المزاج حينما يدافع عن حكمة كانت سائدة في عصره وهي عدم الوفاء بالوعد، لان أحسن دفاع هو الهجوم وجعل من الحرب براديغم العلاقات السياسية وعدم الإيمان بمنطق المصلحة العامة.

يقول " إن هناك فئتين من المواطنين النخبة والشعب، فالنخبة تريد الهيمنة والشعب يرغب فقط في عدم خضوعه ويأمل العيش في الحرية والكرامة" هاهنا تتجلى علاقته بالسياسة، ذلك أن للسياسة وجهان من جهة الرغبة في السلطة ومن جهة أخرى الرغبة في الحرية.

إن الشعب يرفض السلطة ويطلب فقط أن لا يكون مظلوما، أي انه يطلب الحرية، وبطلبه للحرية يكون أكثر إلحاحا من السلطة، إنها إرادة كبيرة للحياة الحرة.

يتعلق الأمر إذن بعلاقة بدون علاقة إنهما رغبتان في تناقض تام والسبب هو منطق " الهيمنة على الشعب" باعتباره محركا للمقاومة. إن النخبة أو الكبار تمثل الطبقة التي تحتكر السلطة باستمرار والبحث عن الثروة، والشعب يمثل الطبقة المحرومة من السلطة ومن المستحيل أن لا يخضع للظلم ويجرد من حقه في الثروة.

هكذا يكون البحث عن السلطة هو نفسه البحث عن اللاسلطة، هذه العلاقة تجسد سيطرة الإنسان على الإنسان. هاهنا يتطلع الإنسان إلى البحث عن الحرية الخالصة لان الإنسان أحسن شاهد على الحرية. بيد أن حياته لا تقوم على السياسة كما هو الحال عند أرسطو، ولكن على الصراع بين الرغبات المختلفة. لان ميكيافيلي قام بالحفر عن أصل الخير العام والشر العام، وحرمهما من مبدأ ثابت من اجل أن تصبح الدولة الشرعية ممكنة وأيضا العيش معا، لابد أن تصح السياسة بمثابة مكان لتوحيد القوى فيما بينها.

نعم إن الخير العام في رأي ميكيافيلي هو تجريد يستحيل لمسه أو امتلاكه، ولذلك فان الشيء الوحيد الذي يتقاسمه الناس هو مجرد علاقة للملتقي الرهانات التي يصعب تحديدها. ومن ثم تصبح

الدولة باعتبارها تحتكر الشرعية لوحدها مكانا محايدا يترفع عن صراع الأفراد فيما بينهم وتجعلهم يخضعون لجسد السياسة الممثلة في الدولة.

لم تكن رغبة ميكيافيلي إذن هي الإقامة في عقل المصالح انه يفضل مفهوم المزاج، لأنه إذا كانت المصلحة أداة فعالة في توحيد الناس، ولذلك ينبغي التفكير في السياسة انطلاقا من المصلحة، فإنه معرفة كيف يتم الانتقال من المصلحة الشخصية إلى المصلحة العامة، إن ميكيافيلي كان يفكر في سر الصراع بين المصالح وحيويتها انطلاقا من الرغبة في توحيدها في فكرة متعالية تتجلى في الخير المشترك.

انه يصل إلى اعتبار السياسة مجرد آفاق وتطلعات للقوى السياسة يصعب تجسيدها في الواقع، أي أنها فن الممكن يتأسس على أرشيف للمزاج يقع بين الانفعالات والتطلعات السياسية التي يسعى إلى توحيدها بالاستعمال العقلاني للغة وعلاقة الأحكام بالوجدان، أو أرشيف العواطف. إذ كيف يمكن للمختلف أن يجد وحدته وتوافقه؟ ما الذي يجعل القوى السياسية تنبثق من نظام الميزاج؟

كيف يمكن الحصول على توافق سياسي في خضم تضارب المصالح؟ وكيف يمكن للسياسة أن تخدم الشعب.

إن ما يطلبه الكبار أو النخبة هو مزيدا من السلطة، وما يطلبه الشعب هو مزيدا من الحرية، هاهنا تتصارع الأمزجة وتتصارع

المصالح. يقول ميكيافيلي: "إن الشعب يريد أن يقتسم معهم الثروة والسلطة، هكذا تنشأ الخصومة ويتألق الصراع الذي يؤدي إلى الفوضى في الجمهورية...ها هنا يستحيل تركيبة القوى السياسية فيما بينها، ذلك أن تركيبة الأمزجة كيميائيا أو عضويا سيقودها نحو الدمار، ولذلك فان ميكيافيلي يفكر في وصفة التوازن داخل اللاتوازن، لان نظرية الميزاج تسمح بالتفكير في السياسة كنموذج حي لا يمكن تركيبته عضويا أو في غاية واحدة، هكذا تصبح السياسة هي مكان محايد لصراع الآراء والأفكار والاختلاف في المذاهب وليس لصراع الأجساد والطوائف.

المراجع

ميكيافيلي، الأمير، الترجمة العربية.

السياسة والعائلة المقدسة
أو المقاولة العقارية التي تعد الناس بالجنة

يقول الحكيم روسو:

« ينبغي أن نتهم الأثرياء بالإجرام، باعتبارهم قد مارسوا الإبعاد والتهميش على الشعب من أجل أشياء سطحية وتافهة».

ليس من السهل أن نتناول علاقة السياسة بالعائلة المقدسة انطلاقا من الفرضية التي تقول بحميمية اللقاء بين الفضاء العام حيث تمارس السياسة نشاطها وغزواتها واستقطابها، سواء في الساحات العمومية أو الأسواق.. وبين الفضاء الخاص بحياة هذه العائلة التي تسعى إلى التحكم في المقدس والعالم والتاريخ والذوات.

هكذا تتحول الممارسة السياسية إلى مجرد ارتباطات وجدانية تتحكم

في الانفعالات بعيدة عن الفكر كمنتوج للعقل، ذلك أن هذه العائلة تنظر إلى الإنسان كمستهلك للخطاب والبضائع، ثم كعامل يستغل في المعامل والحقول، وأخيرا كمواطن يستغل في الانتخابات والدفاع عن الوطن، ولذلك فإن هذه العائلة كلما ازدادت غنى وتحكمت في ثروات البلاد، كلما ازداد المواطن أو الرعية بلغة الملوك فقرا وبؤسا لأن حياته سترتبط بمستوى معين من العيش، أي العيش الاقتصادي من خلال تجلياته في السكن الاقتصادي، السيارة الاقتصادية، الاستشفاء الاقتصادي أو حتى الموت الاقتصادي.. يتعين علينا أن نتساءل عن دور الفلسفة السياسية في هذا الوضع القاتم، وبعابرة أخرى ما هي مهمة الفلسفة السياسية في هذا الصدد أي أمام تسلط العائلة المقدسة على الإنسان والطبيعة؟

يرى الفيلسوف بول ريكور أن المهمة المستعجلة للفلسفة السياسة هي إيقاظ الوعي عند الإنسان، من خلال نقله من الوعي الشقي إلى الوعي بالذات من أجل أن يتحول من الإنسان المرتبط مباشرة بالحس الطبيعي ويرضخ للقصور الفكري والجهل، وانعدام الروح الثقافية إلى إنسان يمتلك الحرية والفكر، لأنه لو حصل كل الناس في العالم العربي على مرتبة الوعي الذاتي ودورهم التاريخي لوصلنا إلى تحقيق الديمقراطية الحقيقة وليس ديمقراطية وزارة الداخلية التي يمكن اعتبارها بمثابة العقل العملي الذي يستمد صورته من العقل

الفعال، أو واهب الصور بلغة فلاسفة الإسلام. وحققنا المجتمع الحداثي الذي يستمد روحه من المجتمع المدني باعتباره يقوم على طبقة متوسطي الحال هذه الطبقة التي تتكون من النخبة المثقفة، اي من المفكرين والباحثين الجامعيين وأصحاب العلوم العملية، أطباء وصيادلة وغيرهم، شريطة أن لا يتم احتقار هذه الطبقة من خلال إلحاقها بالطبقة الكادحة، لأنه ما الفرق الآن بين المفكر والعامل الكادح إذا كانا يتقاسمان مذاق التهميش والحرمان؟ بل أكثر من ذلك كيف يمكن للمفكر أو الفيلسوف أو الشاعر أن يبدع في جحيم المستوطنات، ألا نجعله يتحد بالطبقة الكادحة التي تتبادل الكراهية مع الدولة التي تتجبر وتعتمد العنف الجسدي؟

إننا في حاجة إلى عصر تنوير يخرجنا من ظلامية الفكر ودوغمائية الرأي السياسي التي قتلت في الناس الثقة في براءة السياسة باعتبارها حياة الدولة، لان الدولة تنهار بمجرد ما تموت السياسة في قلوب متوسطي الحال باعتبارهم عماد الدولة، ويستشهد أرسطو بقولة جميلة للشاعر حيث يقول: تمنيت لو كنت من متوسطي الحال لأن جميع الخيرات قد توفرت لهم.

والواقع أن العالم العربي الآن في حاجة ماسة إلى بناء قنطرة توصله بعصر التنوير ذلك ان هابرماس يعتبر ان مشروع عصر التنوير لم يكتمل بعد لأنه لم يحقق كل غايته ومادام أن هناك فلسفة

فستظل الحاجة إلى التنوير ملحة، خاصة وان الفلسفة تقوم بالنقد للانحرافات الأخلاقية لان الإنسان المعاصر هو نتاج للنقد، ذلك أن المجتمع يتقدم حين يصبح النقد شعاره، باعتباره ذاكرة وسجل لهذا المجتمع. لكن هل يمكن أن نخرج من عتمات تلك الرؤية الكرزماتية التي تسعى إلى التحكم في الثروة والسلطة انطلاقا من ممارسة الخبث السياسي والمكر الإعلامي الذي يتحرك في مجال سوفسطائية الفشل؟ بعبارة أخرى هل يمكن الاعتماد على مقولة الإصلاح السياسي من خلال تأسيس حزب مرفوض عند الطبقة الوسطى والمجتمع المدني، خاصة وانه اعتمد تجارة الإنسان بواسطة الأعيان في البوادي ليحتل المرتبة الأولى في الانتخابات السوريالية؟ وهل يمكن الاعتماد أيضا على حزب يتبنى أطروحة الأشاعرة الجدد الذين يمتلكون مفاتيح السماء كوكالة عقارية توزع على الناس وعود دخولهم إلى الجنة بمجرد تصويتهم على هذا الحزب؟

ان ما يقع في العالم العربي يشبه إلى حد ما تلك الجثة التي يتم تأجيل دفنها لأنها ولود، كما يقول بيساوا، وقد كان هنري كوربان على حق حين تنبأ بمستقبل ظلامي للعالم العربي حيث قال أنه بتشييع جنازة ابن رشد قام المجتمع الإسلامي بتشييع جنازة الفلسفة في الإسلام. والشاهد على ذلك أن العالم العربي ينتج خطابا مزدوجا تجاه الفلسفة ولسنا ندري هل يحبها أم يكرهها، ولكننا على يقين بأننا مهمشين

ومبعدين نتوجه نحو ذلك المدى البعيد لأننا مجرد فلاسفة نزعجهم بنقدنا وعشقنا للحقيقة. ولعل أهم مثال يتجلى في النبذ والقهر الذي مارسته وزارة الثقافة على جمعية أصدقاء الفلسفة عندما حرمتها من حقها في المال العام. هل كان ذلك تطبيقا لنصائح عليا أم تصفية حساب مع الفكر والتنوير.

نهاية الإنسان: أم نهاية العالم
ثمة جروحا نرجسية في تاريخ الإنسان

" إن ما يجعل عصرنا عصرا عظيما هو الاعتراف بالحرية وملكية الفكر" هيجل

يبدو أن هذا العنوان مثيرا للدهشة والاستغراب، خاصة وأنه يقرر بأن هناك جروحا عميقة تمس الإنسان في صميم ماهيته، وتجعله يشعر بالارتباك أمامها، بيد أن عظمة هذا اللقاء بين الإنسان وجروحه النرجسية قد تجلت من خلال اكتشاف الإنسان لنفسه، أي بعد وصوله إلى قارة العقل، والتسليم من جديد بماهية العقل تسليما مسبقا كأنه أمر بين بنفسه، ولعل هذا قد استلزم قدر من العناية بنـزعته الإنسانية ومحبته للعلم والمعرفة، لكن ما هي هذه الجروح النرجسية التي صادفها الإنسان حين كان يسير في طريقه إلى الحقيقة؟ هل يتعلق الأمر باكتشافه بأن الخطأ يسكن في قلب الحقيقة، لأن الحقيقة خطأ

يتم تصحيحه باستمرار؟

والحال أنه إذا أردنا أن نسمي هده الجروح، فإنه لابد من استحضار ثلاثة لحظات في تاريخ الإنسانية، هكذا يتحتم علينا أن نقف عند الجرح لأول الذي سببه كوبرنيك بقوله أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، مما كان له آثار عميق على مسار الإنسان، لكن العالم تم إعدامه من قبل أعداء النزعة الإنسانية، وهناك أيضا الجرح الذي سببه داروين حين اكتشف أن أصل الإنسان قرد، ولعله قد صدم الإنسانية بهده الحقيقة القاتلة، وأخيرا هناك الجرح الذي سببه فرويد حيث اكتشف أن الوعي يقوم على اللاوعي من خلال التفسير البنيوي للأحلام بطريقة محتشمة عندما كان يفسر أحلامه الشخصية، وجعل من اللاوعي خزاتا للجنسانية والليبيدو المرتبط بالطفولة.

هكذا نكون أمام ثلاثة انقلابات عميقة في حياة الإنسان، كانت الفلسفة من ورائها، ذلك أن الفيلسوف هو: "منقب الأعماق الجيد" بلغة نيتشه الذي كان يعتبر أن اللعب مع العمق مهمة من مهام الفيلسوف، كما أن اللعب مع التفاهة هو أيضا يدخل ضمن مهام الفلسفة كما يقول ماركس الذي أراد أن يحرر الإنسانية من التفاهة والعبودية. في هذا النسيج من التفسيرات العنيفة بإمكاننا أن نتساءل عن قيمة الحياة بدون فلسفة، وبعبارة أخرى كيف كانت ستكون حياة

الإنسان فوق هذه الأرض لولا اكتشاف الفلسفة من قبل الإغريق؟

يقول سقراط الحكيم: "أن الحياة الخالية من التأمل حياة لا تليق بالإنسان". لأنه ليس من الحكمة أن لا نسير في هدا الطريق الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى إمكانية الإقامة في الفلسفة وجعلها تتناول بالبحث ما يهمنا شخصيا، وما يؤثر فينا بالفعل تأثيرا يمس صميم ماهيتنا ووجودنا، ذلك أن الفلسفة كنـز ثمين اكتشفه الإنسان مثلما اكتشف النار ووصل إلى الثورة العلمية التي غيرت مساره وجعلته يسعى أن يصبح سيدا على الطبيعة كما قال ديكارت. ولذلك لابد من البحث عن ذلك الطريق الذي سلكه كل العظماء والعباقرة من أجل إحداث تلك الجروح اللذيذة في حياة الإنسان، ولن يكون هذا الطريق سوى التأثر بالفلسفة ومنحها فرصة الإقامة في صميم ماهيتنا، أي أن نحبها لأنها محبة للحكمة، "والفيلسوف هو محب للحكمة، لأنه يتحدث بالطريقة التي يتحدث بها" اللوغوس"، أي يكون مطابقا للغوس، وهذه المطابقة تكون في اتفاق مع الحكمة، و الاتفاق هو الانسجام حين يكون المرء رابطا نقسه بالآخر ويصبح كلا منهما تحت تصرف الآخر. وهذا الانسجام هو الخاصية المميزة للحب عند هيراقليطس" ما الفلسفة دون أن نجعل من الفلسفة، كما يقول هايدغر، أمرا من أمور الوجدان والانفعالات والعواطف.؟

"بالعواطف الجميلة ينشأ الأدب الرديء" كما قال أندري جيد،

ذلك أن الانفعالات والعواطف، خاصة في الفلسفة لا مكانة لها، إذ أنها تبعد الفيلسوف عن الطمأنينة، وعن تأملاته العقلية السامية، وتلك اللحظات المشرقة بكشوفاته الفكرية، في سكينة المساء قبل حلول الظلام على الدنيا وبروز مناهضي محبة الحكمة الدين يسعون إلى القضاء على الفيلسوف، وعلى نفوذه الروحي والمعنوي فيدسون عليه الدسائس ويحرضون عليه العوام، هكذا يجد نفسه مضطرا إلى مغادرة مدنهم الجاهلة، غير آمل أن يعود إليها، وبخاصة أنه قد أضنته التأملات العميقة ومتاعب التنقيب عن الحقيقة، والبحث عن مكان هادئ ومنفرد، وعزلة جميلة تشبه عزلة سقراط التي اشتراها أرسطو تقديسا لروح معلمه وبحثا عن ظله الأبدي، ليقضي فيها أجمل أيام حياته بعيدا، عن أعداء الفلسفة، وأعداء المحبة والنزعة الإنسانية الدين يكرهون شاعرية الحياة، وعمق الوجود ومذاق السعادة، وعاطفة الصداقة. لكن ما الذي يجعل الفلسفة تكتسب كل هده الرهبة وهذه المكانة المقدسة في حياة الإنسان؟ وكيف يمكن أن تكون هي السبب في تلك الجروح النرجسية التي مست كينونة الإنسان في تاريخه؟

لم تكن الغاية من هده الورقة هي تناول تلك اللحظات الحاسمة في تاريخ البشرية من منظور تأريخي يسعى إلى استعراض الوقائع و وصفها، بل كان الغرض هو إثارة سؤال الفلسفة الآن في المغرب،

لأنها أصبحت مثل طائر جريح يتأهب للرحيل، بعدما انتقلت من الغياب إلى التهميش والتفقير، إلى درجة أن الفيلسوف يشعر بأن حاضره لم يعد يرغب فيه، وأنه مسيج ومحاصر بالعوام وبأعداء الفلسفة الذين ينظرون إلى كل اكتشافاتها بأنها مجرد إلحاد وزندقة، أما في الغرب، فإن الفلسفة أصبحت محبة الحكمة بالفعل هكذا منحت للإنسان هناك الثورة العلمية والازدهار التقني الذي رفع من شأن الاقتصاد، ولذلك أصبح الغرب يهيمن على العالم لأنه يمتلك الحقيقة التي تم اغتيالها عندنا باسم الآراء الدغمائية والأفكار الظلامية.

نعم، لقد اخترنا طريق التبعية والتخلف واللعب مع التفاهة، ولذلك فإن الحاجة إلى الفلسفة، إلى التنوير قد تم دفنها في مقبرة النسيان.

لابد من تأسيس نظرية للمعرفة تكون هي عماد نظرية الوجود والعالم، لأنه بدون تنوير وبدون معرفة لا يمكن استعادة الفلسفة وبناء الإنسان الأعلى الذي يرى من خلال نور العقل، وليس الإنسان باعتباره آلة متنفسة مجردة من العواطف وفاقدة للعقل، لأن هذا الإنسان قد اقترب من النهاية والانقراض الأبدي، باعتباره قد حكم على نفسه بالإقامة في نعيم القصور الفكري من اجل ان يسير من قبل سياسة الخبث والتفاهة، أي سياسة الرعاع، باعتبارها مقاولة للضجيج واغتيال الآمال.

السياسة هي فضاء محايد
يتعايش فيه الهش والمتين

هل بإمكاننا أن نفكر في السياسة كإمكانية للعيش في عالم فارغ من الاستبداد، والقهر، والطغيان؟ هل بإمكان السياسة أن تنزاح عن مقولة: كل شيء مباح، كل شيء ممكن حتى تصنيع الإنسان؟

إن ما يميز السياسة عن الفلسفة هو انصهارها في صميم السلطة باعتبارها الوجه الأخر للقوة، للعنف، وبخاصة أن العنف هو الشطط في السلطة، على الرغم من أن الدولة تبرر استعمال العنف من خلال الشرعية، إلى درجة أنها تمنحهما هوية واحدة، حيث يصبح العنف هو الشرعية، والشرعية هي العنف. هكذا يمكن القول أن السلطة لا يمكن أن توجد هناك إلا عندما تتحقق تلك الحركة الجماعية من خلال ارتباطها بالدستور المتفق عليه. ومما يؤسف له أن المغاربة يصوتون على دستور لا يعرفونه، بل إنه يستهدفهم في وجودهم وحياتهم اليومية.

ولذلك فإن الدولة التي تقوم على هذا الدستور غير شرعية، وخاصة أنها تخرج عن القاعدة التي تقول بأن كل حكومة لا بد أن تقوم على الرأي، وبهذا المعنى يكون الخطأ هو الربط ما بين السلطة والحكم (commander) والطاعة، لأنه قبل السلطة على تأتي السلطة في مجالات محددة، لأن السلطة في عمقها تقوم على قدرتها على الفعل الجماعي باعتبارها ذات حميمية مع الأرض التي نبتت فيها أي الرأي الذي يعبر عن تطلعات وأماني الشعب.

انطلاقا من هذا الاعتبار تصبح روح السياسة وروح الفلسفة يسيران في نفس الطريق نحو تحقيق غاية الإنسان في هذه الحياة باعتباره من اجل الموت ولكنه يفكر بأنه أزلي ولذلك فإنه يحتاج إلى سلطة تنبثق من إرادته لكي يشعر بأنه يتمتع بالحرية والعيش الكريم.

والحقيقة أن السياسة هي بمثابة فضاء محايد يتعايش فيه ما هو هش وما هو متين، وقد نجد في السياسة نفسها مبدأ هشاشتها ومبدأ غشها "corruption" ولعل هذا ما يجعل من الفلسفة السياسية تنظر إلى أن السلطة لا يمكن أن تقوم إلا عندما يكون الفعل الجماعي قويا، والسياسة تتمتع بالقوة والمتانة لأنها منبثقة من الرأي. ويغمى عليها عندما يتم تشتيت الفعل الجماعي من خلال العنف والاستغلال لضعف الإنسان باعتباره مجرد آلة متنفسة تعمل، وتستهلك وتقول نعم لكل شيء.

وفي هذا الإطار يمكن تفسير هشاشة السياسة وضعف كيانها، خاصة وأنها تقوم على ذلك الترابط بين السلطة التي تحكم في الشعب، والسلطة التي تشرع للشعب، هكذا كلما قل العنف وعادت الحرية إلى وطنها وتسلمت تاج مملكتها كلما تحركت السياسة من موقع الهشاشة إلى موقع المتانة واكتساب المناعة على المقاومة والاستمرار، وقد قامت حنا ارند بدراسة هذا الطابع الهش للسياسة انطلاقا من الإغريق إلى العصر الحديث، واعتبرت أن السلطة في حد ذاتها عالم للمثل الأفلاطوني وبعبارة أخرى إن السلطة هي مجرد اعتقاد في المثل حين تكون بمثابة تربة خصبة لقيام السياسة التي ينبغي أن تكون عارية أمام الحقيقة يسهل اكتشاف هفواتها وانتقادها ومنحها الحياة من خلال النزعة الإنسانية. لأن السياسة وجدت من أجل الإنسان، وليس العكس. لكن كيف يمكن تأسيس الفضاء السياسي؟ وهل هذا الفضاء ضروري للسياسة لكي تكتسب متانتها وقوتها؟

هناك نقطة أساسية ينبغي أخذها بعين الاعتبار وهي مدى ارتباط السياسة بالمستقبل وبالآمال لتحقيق الكمال حين تتمتع بالإقامة في الفضاء السياسي: " إن الناس يصنعون تاريخهم ويحققون العجائب عندما تصلهم نعمة الحرية والقدرة على الحركة هكذا يؤسسون واقعهم"، بل ويتحكمون فيه بإرادتهم، وتزداد رغبتهم في العيش معا في فضاء قوي وصلب يتصف بالدوام، ويعكس الرأي الجماعي،

وهذه هي السياسة التي نريدها في المغرب. وليست السياسة التي تزور الرأي وتؤسس القطيعة مع الفضاء السياسي. أي سياسة السماء. التي تحتقر الأرض والإنسان. إنها مفارقة غريبة والتباس مزعج قد يؤدي إلى موت السياسة في قلوب الناس، هكذا سيغمى عليها، وتترك الفراغ أمام السلطة لتمارس الطغيان، وتترك البلد أمام العدمية لأنه بمجرد ما تنتحر السياسة يظهر الاستبداد والطغيان الذي يقود المجتمع نحو الانهيار. ولكن مع من نتكلم بهذه اللغة الفلسفية التي تؤسس للسياسة كعلم وفن يشتغل به من هو في مستواها هل نخاطب الأموات أم الأجساد المتجبرة التي افتقدت نزعتها الإنسانية وتحولت إلى مجرد الآلات لحصد الأمل؟

الفصل الرابع

العدمية مثل طائر الخفاش عند الفيلسوف

الفيلسوف
المنقذ من العدمية

من هو الفيلسوف؟ هل هو مجرد شبح هيمن بظله على تاريخ الإنسانية، أم إنسان استطاع أن يحرر الإنسانية من الجهل واستحق اسم المعلم الأول؟

نحن إذن أمام التباس في الرؤية، أمام رؤية تفسر الرؤية، ولذلك سنعمل على تعريف الفيلسوف من خلال الفلسفة لأنهما شيء واحد، لأنه عندما نذكر الفيلسوف تحضر الفلسفة وبالمقابل عندما نستحضر الفلسفة، يحضر الفيلسوف، فمن هو الفيلسوف؟ و ما هي الفلسفة؟

لن نتحدث كثيرا عن الفيلسوف بشكل عام، بقدر ما أننا سنتحدث عن فيلسوف مشارا إليه، وهو معلم الإنسانية أرسطو، وسنشير إلى سر عظمته والتي تكمن في مؤلفاته العديدة و أسلوبه و طريقة تفكيره. كان القدماء معجبين بكتابة أرسطو وسمو أسلوبه وذوقه، وقد قال سيشرون أن أسلوبه يتدفق كنهر من تبر. وهناك جانب الغموض في

كتبه العلمية، إذ تكاد تكون غامضة ومنغلقة.

والرائع في منهج أرسطو انه مزج في فلسفته بين الجدل والبرهان، انه يحاور تاريخ الفلسفة بطريقة سقراطية وسيتحضر كل الصعوبات، والصعوبة هي: "وضع رأيين متعارضين لكل منهما حجته في الجواب عن مسألة بعينها". لأنه "من الضروري أن يبدأ العلم بالفحص عن مسائله، الآن العقل إنما يبلغ إلى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التي اعترضته، لأن الباحث الذي لا يبدأ بوضع المسألة كالماشي الذي لا يدري إلى أي جهة هو متجه، بل هو مستهدف لعدم معرفة إن كان قد وجد ما يبحث عنه أم لم يجد من حيث انه لا يتوخى غاية، و أما الذي يبدأ بمناقشة الصعوبات، فهو الذي يستطيع إن يعين لنفسه غاية. و أخيرا أن الذي يسمع الحجج المتعارضة جميعا يكون موقفه أفضل للحكم"

البعض لا يقبل إلا لغة رياضية، و البعض لا يريد إلا أمثلة، و البعض يريد الاستشهاد بالشعر، و البعض يحتم في كل بحث برهانا محكما، بينما غيره يعتبر هذا الإحكام إسرافا...فلا تقتضي الدقة الرياضية في كل موضوع، و إنما فقط في الكلام على المجردات، ولذلك فالمنهج الرياضي لا يصلح للعلم الطبيعي، لان الطبيعة تحتوي على المادة» ولكنه يصلح لعلم ما بعد الطبيعة، لأنه أشر ف العلوم وأرقاها سموا وعظمة وجلالة، فما هوعلم ما بعد الطبيعة؟

يقول ابن سينا: «و قرأت كتاب ما بعد الطبيعة فلم أفهم ما فيه و التبس على غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لي محفوظا و أنا مع ذلك لا أفهمه و لا المقصود به و أيست من نفسي و قلت:«هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه» فحضرت يوما وقت العصر في الوراقين فتقدم دلال بيده مجلد ينادي عليه. فعرضه علي فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم. فقال لي: "اشتره فصاحبه محتاج الى ثمنه و هو رخيص. وأبيعكه بثلاثة دراهم». فاشتريته فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة ". ورجعت إلى داري و أسرعت قراءته فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب لأنه كان قد صار لي محفوظا على ظهر القلب. وفرحت لذلك وتصدقت في اليوم الثاني بشيء كثير على الفقراء". لكن ماهو هذا الكتاب الغامض الذي أرغم ابن سينا على قراءته أربعين مرة، ولماذا ظل شامخا على امتداد تاريخ الفلسفة؟

ينطلق كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو من الاعتراف بصعوبة هذا العلم و بسهولته في نفس الآن لأن غايته النظر في الحقّ، ولذلك كان مصير القدماء هو الاقتسام إلى طائفتين، أولها اختارت النظر إلى الحقيقة من خلال العلم الطبيعي، هكذا استطاعت أن تدرك من الحق شيئا يسيرا ولاشك بأنها سلكت طريقا سهلا: «لانه لا أحد يذهب عليه موضع الباب من الدار، وثانيهما لم تدرك من الحق شيئا؟ هكذا

يتبين أن علم ما بعد الطبيعة، أو الميتافيزيقا هو الذي يبحث عن الحق باطلاق الأمر الذي جعل ارسطو يعرف حال السبيل الموصلة إليه في الصعوبة والسهولة. و لكن ما يهمنا نحن هو أن هناك سبيلا يفضي بنا إلى الحق، ومن حسن حظنا أن الحقيقة أصبحت في متناولنا إنها هدية رمزية ثمينة من معلم الانسانية. يقول ابن رشد: «أنا نعتقد اعتقاد يقين انا قد وقفنا على الحق في كثير من الأشياء وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين ومن الدليل أيضا على ذلك ما نحن عليه من التشوق الى معرفة الحق فانه لو كان إدراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا» وهذا مستحيل لان الطبيعة لا تصنع باطلا و عقل الإنسان ليس باطلا. و أرسطو يستعمل استعارة جميلة ليبين علاقتنا بالعقل يقول: «إن حل العقل في النفس منا عند ماهو في الطبيعة في غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس»انه تشبيه غاية في الروعة لان إقامة العقل فينا يشبه إقامة الخفاش حين تشرق الشمس انه يغمض عيناه من أجل أن لا يرى ضياء الشمس، وما الذي يفعله حين يرغم على قضاء حياته في غسق النفس الجاهلة، انه يغمض عيناه من أجل أن لا يرى ما ينبغي رؤيته، أي الحقيقة، لأن عيون الإنسان الجاهل تصاب بالعمى أمام نور الحقيقة كما هو الحال مع عيون الخفاش عند شروق الشمس يختفي لأن وجوده مرتبط بالليل بالظلام. هكذا هو حال العقل. اذا كانت الشمس أعظم المحسوسات فان أضعف الأبصار

هو بصر الخفاش وامتناع النظر إلى الشمس على الخفاش هو امتناع النظر على العقل في الأمور المفارقة أي الجواهر والماهيات...

وسيرا وراء هذا الانزياح الصامت في المعنى وجدنا أنفسنا في بداية الطريق المؤدي إلى استسلام العقل أمام شوق معرفة علم الحق وللمصير الذي اختاره لنا معلم الإنسانية. ولعل أول ماينبغي القيام به أن نشكر الحكماء الأوائل الذين مهدوا إلينا طريق الفحص عن الحقيقة،لأنه من العدل أن لا نتردد في شكر هؤلاء العباقرة. وهذه هي فضيلة أرسطو الذي يعترف لمن سبقوه وعلموه بالفضل الكبير.

يقول ابن رشد في هذا الصدد: «هذا الذي ذكره هو واجب في حق المحدثين مع المتقدمين وذلك أن القدماء يتنزلون من المتحدثين منزلة الآباء من الابناء إلا أن ولادة هؤلاء أشرف من ولادة الآباء لأن الآباء ولدوا أجسامنا والعلماء ولدوا أنفسنا فالشكر لهم أعظم من شكر الآباء والبر بهم أوجب والمحبة فيهم أشد والإقتداء بهم أحق إذا كان هذا هو موقف الذي كمل عنده الحق فكم اضعاف ما وجب عليه من الشكر لمن جاء بعده من شكره ومعرفة حقه و العناية بأقاويله وشرحها وإيضاحها لجميع الناس فان الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات" هذا العلم إذن تتوارثه الأجيال ولذلك فان الشكر والاعتراف بالجميل واجب. لكن مع ذلك لابد أن نتساءل ماهو هذا العلم الثمين والأشرف والعظيم الذي جعل

أرسطو يختار هذه المقدمات الأولية قبل أن يعلن عن هويته؟، بعبارة أخرى هل بإمكاننا أن نصل إلى معرفة علم الحق قبل أن نعود أنفسنا على رؤية نور الحقيقة وضياء الشمس، وأن نتحلى بأخلاق الفضلاء الذين يعترفون بالجميل ويشكرون ويحبون من أخرج نفوسهم من ظلام الكهف إلى شروق الشمس؟.

ها هنا يميز أرسطو في الفلسفة بين علمين احدهما غايته العلم فقط و الأخر غايته العمل" وكان هذا العلم هو أعلى العلوم التي يقصد بها معرفة الحق،لأنه العلم النظري الذي يستند على النظر أي العقل،لأن العلم العملي و إن كان يستعمل القياس ويبحث عن الأسباب فليس يستهل أن يسمى علما نظريا، لأنه إنما يفحص عن أسباب الأشياء وحدودها ليفعلوها لا ليعلموها فقط كالحال في العلوم النظرية.

نحن إذن أمام علم نظري ولسنا أمام علم عملي كالأخلاق و السياسة والطب و الصيدلة و الهندسة ولنا أن نتساءل عن موضوع هذا العلم الأعلى والأشرف، هل هو الوجود،أم الواحد، أم علة الحق وعلة الوجود وعلة جوهر الجواهر؟ وبعبارة أوضح هل هذا العلم نافع للإنسان في وجوده كضيف في هذا العالم،أم أنه مجرد بذخ فكري ينحصر عند الخاصة من الناس وليس كصناعة الطب و السياسة و الهندسة لأنها علوم عملية للجميع؟

يقول أرسطو لسنا نعرف الحق دون أن نعرف علته،لأنه من

المعلوم "إنما نعرف الشيء المعرفة الحقيقية إذا عرفناه بعلته على ما قيل في كتاب البرهان. ومعنى ذلك أنه إذا كانت الأوائل في جنس جنسي هي العلة في وجودها وفي وجود كل ما توصف به من جهة ما هي في ذلك الجنس فظاهر أن الأول في كل جنس هو أولى باسم الوجود وحده من الأشياء التي هو علة في ذلك الجنس؛ مثال ذلك أن النار لما كانت هي العلة في الأشياء الحارة كانت أولى باسم الحرارة ومعناها من جميع الأشياء الحارة.

هكذا تكون هذه الصناعة هي الناظرة في المبادئ القصوى، لأن هذه المبادئ أو العلل هي أولى بالوجود و الحقيقة من الأشياء،يقول ابن رشد: «فبين أنه إن كان ها هنا علة أولى لجميع الموجودات على ما تبين في العلم الطبيعي فان تلك العلة هي أولى بالحق و بالوجود من جميع الموجودات من هذه العلة فهو الموجود بذاته فقط والحق بذاته وجميع الموجودات إنما هي موجودات وحق بوجوده وحقه".لأن ما كان أتم وجودا كان في كونه حقا أتم.

ينقلنا أرسطو خلسة إلى تفسير عميق لمعنى القول أن للوجود علة أولى ينبغي معرفتها من قبل علم الحق، وذلك من خلال الاستشهاد بحجة من العلم الطبيعي تساير إلى أبعد حد عقولنا،حيث يقول على لسان شارحه ومعترفا بجميله ومادحا لعظمته الفيلسوف المغربي الأندلسي ابن رشد:« لا يمكن أن يلغى واحد من الأسباب الأربعة

يمر في جنسه إلى ما لا نهاية، أي لا يوجد للأشياء التي ها هنا سبب مادي و يكون للمادة مادة ويمر ذلك إلى غير نهاية، مثل أن يكون اللحم من الأرض و الأرض من الماء و الماء من شيء أخر و يمر الأمر إلى غير نهاية و لا سبب محرك أيضا.ولا يكون للأشياء التي ها هنا محرك و للمحرك محرك و يمر ذلك إلى غير نهاية، مثل أن يكون الماء يتحرك عن الهواء و الهواء عن الجرم السماوي و الجرم السماوي عن الغلبة كما يقولِ ابن دقليس و الغلبة عن شيء أخر.....

لقد كان أرسطو واضحا حين اعتبر أن الميتافيزيقا هي علم للعلل التي تكون موجودة معا كأنها على خط مستقيم،ويعني بذلك أن المتأخر إذا وجد فسد المتقدم، ويحتمل أن يريد بالاستقامة ما كان منها من نوع واحد مثل كون الإنسان عن إنسان، وبطريق النوع ما كان منها من أنواع مختلفة داخلة تحت جنس واحد مثل أن تكون النار من الهواء والهواء من الماء و الماء من الأرض فان هذه كلها هي علل متفقة بالجنس وهو كونها مادية و مختلفة بالصورة. والنتيجة أنه لا يمكن أن توجد علل غير متناهية لا في الأسباب الفاعلة ولا في الحركة ولا في المادة و لا في الغاية ولا في التي على طريق الصورة... والحقيقة أن ما لا يبتدئ لا ينقضي، لكن هناك انقضاء فها هنا إذا مبدأ أول وما ليس له مبدأ أول فهو أزلي ضرورة فليكن هذا هو الأرض مثلا، ولذلك وجب أن يكون هذا المبدأ الأول إذا تكون منه شيء فسد وإذا فسد لم يكون أزليا.

ومن أجل تفسير ذلك ينتقل فيلسوفنا إلى الحديث عن السبب الغائي لأنه السبب الأخير في الأشياء "فان لم يكن لجميع هذه الأسباب سبب بهذه الصفة أعني أن يكون أخيرا لها لم يكن ها هنا سبب غائي لأن قد حددنا السبب الغائي في واحد واحد من الأشياء أنه السبب الأخير وهو السبب الغائي،لأنه إن كانت للغاية غاية و مر الأمر إلى غير نهاية لم يكن ها هنا غاية أصلا لشيء من الأشياء... ذلك أن النهاية هي الغاية المقصودة بالأفعال وإلا كان الفعل عبثا.

والواقع أن أرسطو كان يعيش معنا الآن في هذا الزمن الردئ الذي يسير بنواميس و قوانين مبنية على الألغاز والخرافات بسبب الألفة لها من النفوس التي لا تريد أن تتعرف على حقائقها،هكذا أصبحت عائقا عن الوقوف عن الحق في المعارف الإنسانية ولما كان أقواها في ذلك هو المنشأ منذ الصبا وهو أملك الأشياء بصرف الفطر الذكية عن معرفة حقائق الأشياء، وبخاصة التي تضمنها هذا العلم فهي أراء ناموسية وضعت للناس لطلب الفضيلة لا لتعريفهم الحق و السبب في هذا كله أن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجميعهم وليس الأمر كذلك في أخذهم بمعرفة حقائق الأشياء إذا ليس كلهم يصلح لذلك، وليس يوجد هذا في الآراء الشرعية بل وفيما سبق للإنسان من العلوم في أول تعلمه كما نرى قد عرض لكثير

من الفتيان الذين سبق لهم في أول تعلمهم العلم المسمى عندنا علم الكلام فانه لما كان هذا العلم يقصد به نصرة أراء قد أعتقد فيها أنها صحاح عرض لهم أن ينصروها بأي نوع من أنواع الأقاويل اتفق سفسطائية كانت جاحدة للمبادئ الأولى أو جدلية خطبية أو شعرية وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بأنفسها مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة في الطبيعة الإنسان وجعلها كلها من باب الممكن وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات و لما ذكر هذا السبب بسبب المنشأ ذكر أيضا عائقا أخر بسبب طباع الناس. لأنه هناك من ليس مؤهلا للمعرفة ولا للعلم، إذ من تكون قوته الخيالية غالبة على قوته الفكرية لا يصدقون إلا بالأشعار...

المراجع

ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، تحقيق م.بويج، دار الطليعة، بيروت.

نيتشه
يحطم أصنام العدمية

لم يبق أمامنا إلا طريق واحد سيجعلنا نقترب من لمس حقيقة العدمية باعتبارها مفهوما ملتبسا يصعب تحديد هويته انطلاقا من اختباره في مجال السياسة والمجتمع، ذلك أن ظهور هذا المفهوم في الفلسفة، واستبداده بلحظة من لحظاتها، يعود إلى نيتشه الذي غير مسار الميتافيزيقا من الاهتمام بمفاهيم عظيمة ذات مقام أشرف وأنبل كمفهوم الوجود ومفهوم القيمة إلى مفهوم ظل مهمشا يقع على تخوم تلك الثنية التي تربط الوجود بالعدم، والموجود بالوجود، خاصة عندما اختبره في نقده للأخلاق، ولكن مع ذلك لا بد أن نتساءل عن قيمة هذا المفهوم في تاريخ الفلسفة، وبعبارة أخرى، هل استطاع نيتشه أن يعيد الحياة لهذا المفهوم الذي كاد النسيان أن يسكنه في عتماته؟ وهل بإمكاننا أن نستثمر مفهوم العدمية في قراءتنا لحاضر العالم العربي؟ وماهي أفاق هذه القراءة؟

لعلنا في واقع الأمر قد اخترنا طريقا ممتلئا بالأرواح وتنام فيه الأشباح التي سيطرت بقوتها على ذلك القدر الحزين للعالم العربي الذي عاش متعة الخصام مع الفلسفة، ومع حاضره، لأنه بقدر ما أرغم الفلسفة على الرحيل، بقدر ما يعيش على متعة الأنقاض وعشق الماضي الذي اغتال كل أحلام الحاضر. ولذلك لابد من الإنصات لنداء الفكر من أجل نسف أوهام الحاضر العربي، ومن تم تكون العودة إلى نيتشه في حقيقة الأمر عودة إلى ماهية حقيقة الإنسان بما هو إنسان، لأن الفلسفة هي تراث مشترك تتوارثه الأجيال، خاصة وأنها تسعى إلى تحرير الإنسان من العبودية ومنحه الحق في الإقامة في مملكة الحرية والفكر. ربما قد نصاب بخيبة الأمل، ونستسلم للعدمية أو بالأحرى ذلك القدر الحزين الذي يجعل الإنسان مجرد ملكية تخضع لهيمنة السيد الذي يملك الحقيقة. لكن بالرغم من هذه التخوفات، نجد أنفسنا مرغمين على فتح باب الأمل أمام الفكر العربي من أجل أن يتكلم لغة نقد العدمية وتدمير الظلام وإعادة للإنسان إنسانيته.

يقول نيتشه: "لقد حملت على عاتقي القيام بمهمةً لا يمكن أن تكون بأي حال من الأحوال هي مهمة الجميع، سأهبط إلى الأعماق، وسأقوم باختراق العمق، وبتفحص ونسف ثقة راسخة وإيمان عتيق (...) ولهذا سأبدأ بنسف ثقتنا في الأخلاق"[1].

---

(١) -نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس.

فالعدمية عند نيتشه هي إدانة لعالم يسير في اتجاه معاكس لحقيقته، حيث تصبح الحياة عديمة القيمة، ذلك ان العدمية تخترع عالمها الخاص وتبدع وجودها. ولكن نيتشه باعتباره طبيب الحضارة قد شخص المرض الذي تشكو منه أوروبا والمتمثل في العدمية، إذ يعتبر أن ازمة أوروبا هي أزمة المعنى وليست العدمية سوى منطق هذه الأزمة.

فإذن العدمية في معناها العميق عند نيتشه هي الوعي بغياب المعنى وفقدان القيم قيمتها وهي النفي والتحطيم واليأس والقلق والفراغ والخواء سمة العالم الحديث إذن هي العدمية، وتنقسم العدمية الحديثة بما هي تعبير عن موت الالاه إلى ثلاثة أنواع، النزعة التشاؤمية بما هي مطلع العدمية النزعة البوذية بما هي تعبير عن العدمية السلبية والنزعة التفاؤلية بما هي تعبير عن العدمية الناقصة...

والواقع أن نيتشه قد لاحظ في كتابه "أفول الأصنام" أن الخلاص من العدمية الحديثة لا يكون بالعودة إلى الماضي بل بالسير إلى الأمام عن طريق العدمية ذاتها وعن طريق استنزاف كطاقاتها، فالحل للخلاص إذن يكمن في قبول وتعميق العدمية على الصعيد الأوروبي وكذا العالمي، لتبلغ العدمية ذروتها وهو ما يفضي بها إلى تحطيم نفسها بنفسها. ولعل هذا هو السبب الذي جعله نيتشه يدعو إلى إرادة العدمية وتعميقها والرغبة فيها لأنه يعتقد أن تعميق العدمية يجعلها تستنزف كل طاقاتها وتتعب من ذاتها وسيحدث هذا عندما ترى قيمة قيمها وبالطبع للن تتراء لها هذه القيمة إلا عندما تسقط.

هكذا يلح نيتشه على ضرورة مجاوزة الإنسان الأخير إلى الإنسان الأرقى، فالإنسان الحديث بات من الضروري عليه أن يتجاوز ذاته ويتفوق على قوى الارتكاس في كي يصير إنسانا أرقى. وذلك ما يعلنه نيتشه على لسان زرادشت حيث يقول "أنا زرادشت أعلمكم الإنسان الأعلى"[١]. فالإنسان الأخير لم يعد يقنع نيتشه ولا يشبع طموحاته ولا آماله لدى يقول ان عليه أن يتغلب على نفسه ويتجاوز الإنحطاط الذي يتخبط فيه، فالإنسان الأخير يثير اشمئزاز نيتشه ولهذا ينبغي النظر إليه على أنه مجرد معبر وليس هدف، فهو معبر من اجل الوصول إلى الإنسان الأرقى. وبهذا يخاطب زرادشت الناس قائلا: "إن ما يجعل الإنسان عظيما. كونه معبرا لا هدفا وما يمكن أن نحبه فيه هو كونه مرحلة وسطى وأفولا"[٢]. فإذن يجب على الإنسان أن يتفوق على ذاته. كما أنه قد آن الأوان من أجل أن يحتقر نفسه بحيث يبلغ الإحتقار أشده لأن ذلك يولد فيه إرادة الزوال.

ينبغي إذا أن تبلغ العدمية ذروتها بحيث تولد إرادة التفوق على الذات وتجاوزها. فالإنسان لطالما ظل سجين الميتافيزيقا والدين والأخلاق وينبغي تحريره لا من الآخرين بل من ذاته أولا. ولكن نيتشه قد اعتبر أن لا توجد حتى اليوم تربية حقيقية تساعد الفرد

---

(١) – عزيز الحدادي: "للأشياء رائحتها"، لقاء الفيلسوف بالرسام– منشورات ما بعد الحداثة– الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص: ٦١.

(٢) – نيتشه: هكذا تكلم زرادشت– مرجع سابق ص: ١٥.

على تجاوز ذاته، ولذا أصبح من الضروري تكوين مربيين حقيقيين يعلمون الإنسان كيف يرى ويفكر ويتكلم ويكتب بهدف تكوين ثقافة رقيقة، كما ينقص أيضا تربية حقيقية مهمتها تعميق العدمية وذلك بتلقين الناس فكرة العود الابدي وهذا ما قام به زرادشت فهو "المعلم الذي يبشر بعقيدة الإنسان الأعلى. كما انه يعلم العود الابدي للشبيه"[١].

(١) – عزيز الحدادي: "للاشياء رائحتها" مرجع سابق، ص: ٧١.

من هو زرادشت نيتشه؟[1]

"أواه كيف لا أحن إلى الأبدية وأضطرم شوقا إلى خاتم الزواج إلى دائرة الدوائر حيث يصبح الانتهاء ابتداء. إنني لم أجد حتى اليوم امرأة أريدها أما لأبنائي إلا المرأة التي أحبها. أحبك أيتها الأبدية" نيتشه

تبدو الإجابة عن هذا التساؤل سهلة جدا وخاصة وان كتابات نيتشه نفسها تقترح علينا إجابة واضحة مكتوبة بطريقة بارزة. والحقيقة ان الإجابة عن التساؤل من هو زرادشت تظهر لنا في الكتاب نفسه الذي يعرفنا فيه نيتشه بالوجه الحقيقي لزرادشت. والكتاب يتكون من جزأين وقد كتبه نيتشه خلال سنتي١٨٨٣–١٨٨٥ ويحمل العنوان

(١) – ترجمة بتصرف لمقال:
Qu' est le Taratoustra de Nietzsche de Heidegger, Essais et conférence, Paris, Gallimard, 1958.

التالي: هكذا تكلم زرادشت ويمنحه نيتشه أيضا عنوانا فرعيا, من أجل أن يصبح كتابا مؤنسا في الطريق؛ هذا كتاب للجميع وليس لأحد! ولكن ذلك لا يعني أنه في متناول الجميع, بل موجه بالأساس لكل إنسان بما هو إنسان, لكل من باستطاعته أن يفكر, وليس لأحد معناه أولئك الفوضلين الذين وصلوا على ظهر آخر سفينة ويقرأون الكتاب مجزءا أو يقومون بانتقاء جمل منه, وقد يصيبهم الدوران أمام لغته مما يبعدهم عن الاقتراب من الفكر الحقيقي الذي يبحث هاهنا عن تجلياته.

هكذا تكلم زرادشت, كتاب موجه للجميع وليس لفرد واحد. كم هو محير هذا السبيل الذي تم اختياره من أجل توضيح هذا العنوان الفرعي. وبالفعل استطاع ان يتحول إلى كتاب للجميع خلال الخمسين سنة التي لحقت صدوره, بيد انه ليس بمإكان أيا كان استيعاب مقاصده وطريقة تفكيره ولكن مع ذلك نتساءل من هو زرادشت؟

لنقرأ مليا العنوان الأصلي للكتاب وسنجد إشارة ما: هكذا تكلم زرادشت. زرادشت إذن يتكلم: هو متكلم من أي صنف؟ انه خطيب شعبي, ناطق باسم من؟ هاهنا نصادف كلمة قديمة في اللغة الألمانية تحيلنا على نفس المعنى الذي يجعل من زرادشت ناطقا, لكن ماذا يطلب, وباسم من يتكلم, وماذا يريد أن يشرح. هل يمكن

اعتبار زراد مجرد ناطق بأي شيء كان أو أنه ناطق بشيء محدد, وخاصة إذا كان هذا الشيء يخص الإنسان.

في نهاية الفصل الثالث نجد فقرة تحمل العنوان التالي: المتماثل للشفاء, إنه زرادشت نفسه, ما المقصود ب: بهذا الشخص المتماثل للشفاء؟ ربما تكون العودة إلى البلد, الحنين والاشتياق إلى الوطن والشعور بألم الفراق, المتماثل للشفاء هو في الطريق إلى ذاته حتى يتمكن من القول بأنه موجود. نجده في هذه الفقرة التي نحن بصددها يقول: "أنا زرادشت, الناطق باسم الحياة, باسم المعاناة, باسم الدائرة".

ان زرادشت يتحدث باسم الحياة, وباسم المعاناة, والدائرة, بل إنه يسعى إلى ذلك. إن للحياة والمعاناة والدائرة, نفس المعنى. إذا باستطاعتنا التفكير في هذه الثلاثية, بأنها صورة لشيء واحد, فإننا بذلك سنكون على مقربة من استيعاب ما الذي يقصده زرادشت؟ ومن هو؟

بامكاننا أن نتجرأ ونقول بان "الحياة" في لغة نيتشه تعني إرادة القوة. وهي أعدل قسمة بين جميع الكائنات وليس للإنسان فقط. والمقصود بالمعاناة نيتشه نفسه, خاصة وأننا نجده يقول "إن كل من يعاني يرغب في الحياة.." وهذا معناه تشوق لإرادة القوة. ولعل الدائرة ترمز إلى العود الأبدي.

نستخلص مما سبق ان زرادشت يحضر في الكتاب كناطق يدافع

عن فكر عميق يتجلى في: "إن كل إرادة للقوة تعاني كإرادة مبدعة حين تصطدم مع نفسها وتسعى إلى أن تجد ذاتها في العود الأبدي للشبيه".

بهذا الاقتراح الجميل, نكون قد وصلنا إلى تحديد ماهية زرادشت ولو بلغة سكولائية, يقول نيتشه في الفقرة الموسومة بالمعرفة الطاهرة: "انت زرادشت إنك تعلم العود الأبدي" كما أننا نقرأ في الكتاب: "أنا زرادشت أعلمكم الإنسان الأعلى".

انطلاقا من هذه العبارة نستنتج أن الناطق هو معلم يعلم العود الأبدي للشبيه, والإنسان الأعلى, بيد أننا لا نعرف كيف سيحصل التناغم والإيقاع الباذخ في هذا التعليم, وإذا اتضح ذلك, فإننا سنبقى دائما على مقربة من هذا التساؤل المثير, هل الناطق الذي نستمع إليه هو نفسه المعلم الذي يعلمنا شيئا ما عن هذا الاتحاد. وبالرغم من استماعنا إليه وتعلمنا منه, فإننا مع ذلك لا نعرف من هو زرادشت؟ كما ان الاقتراب من فهم تلك العبارات التي ينطق بها لا يجعلنا نستوعب ما يقوله الناطق, والمعلم عن نفسه. ولذلك يجب ان نعرف ما يقوله, وما هي المناسبة, بل وما الغاية من وراء ذلك؟ تجتذبنا في نهاية المطاف تلك العبارة الحاسمة: "إنك ذلك الذي يعلم العود الأبدي". والغريب في الأمر أن الذي قال هذه الجملة ليس زرادشت, ولكن حيواناته, وقد تمت تسميتها منذ بداية الكتاب, وكذلك في خاتمته:

"كانت الشمس في منتصف النهار, زرادشت يسائل السماء, لأنه قد سمع صوت طائر النسر يحلق في السماء والافعوان منتصبا في اتجاهه, لا باعتباره فريسة ولكن كصديق يرافقه في الطريق".

هذه الفرجة الرائعة التي تمتعنا بها حيوانات زرادشت من خلال بروز دائرة الدوائر التي تلمع. ربما يكون هذا المنظر الرائع هو الذي دفع زرادشت إلى أن يسائل السماء بنظراته الصامتة:

"هذه حيواناتي, يقول زرادشت, وهو في غاية السعادة"

إن الحيوانين الأكثر سعادة وحكمة يوجدان تحت الشمس, انهما يبحثان عن المعرفة, بل ويرغبان في معرفة ما إذا كان زراد ما يزال على قيد الحياة, وفي حقيقة الأمر هل مازلت أنا حيا. يبدو أن كلمة حياة تظل فضفاضة بالقدر نفسه الذي تتخذه عبارة "إرادة القوة" ولذلك فإن زراد يتساءل قائلا هل بإمكانك ان تجيب عن هذه الإرادة التي تشبه إرادة القوة.

والحال ان هذين الحيوانان يرغبان في الكشف عن ماهية زرادشت, هكذا نجده يتساءل في أعماقه بصمت, هل مازال موجودا, أي يتساءل عن حقيقته, في تعليق هكذا تكلم زرادشت نقرأ: "هل أنتظر حيواناتي, هل هي بالفعل حيواناتي, هل ستعرف كيف ستجدني...

صمت زرادشت وأيضا حيواناته

ثم تقول له "حقا ان حيواناتك تعرف جيدا من تكون يازرادشت. إنك معلم العود الأبدي, هذا هو قدرك الآن"

هكذا يبدو ان زرادشت مرغما على العودة إلى ذاته, إلى حقيقته, ولن يتراجع أمام هذا المصير, عادة ما يتردد, وأحيانا يتوقف. ولذلك نجد ان الكتاب يفضل البطء بدلا من التسرع.

إذا كان من الضروري ان يصبح زرادشت هو معلم العود الأبدي فإنه لا يمكنه إلا ان يعلمه دفعة واحدة وبأسرع ما يمكن. هكذا نقرأ عبارة مكتوبة على مدخل طريقه: "أعلمكم الإنسان الأعلى". والواقع ان عبارة الإنسان الأعلى قد تم فهمها بطريقة خاطئه. إذ ان نيتشه لم يكن يقصد ب"الإنسان الأعلى" نفس الإنسان الذي نصادفه يوميا, أو بالأحرى انه لم يكن يفكر في إنسان يرفض الإنسانية ويفرض قانونه عن طريق الطغيان. ان الإنسان الأعلى في معناه الحقيقي هو إنسان يتجاوز إنسان الأمس واليوم, ولذلك فإنه يقود هذا الإنسان إلى حقيقته التي توجد في حالة تألم دائم. وفي كتابات ما بعد الوفاة نجد هذه العبارة: "ان زرادشت لا يريد ان يتخلى عن ماهية الإنسانية, إنه يسعى إلى العمق".

لكن لماذا الإنسان الأعلى؟ ولماذا أن إنسان الأمس واليوم لم يعودا كافيان؟ لقد كان نيتشه على علم بتلك اللحظة الحاسمة التي سيصبح فيها الإنسان سيدا على الطبيعة, ولذلك فبإمكاننا اعتباره آخر

فيلسوف يطرح هذا التساؤل الحاسم, ويفكر فيه من خلال حربه على الميتافيزيقا. يتساءل قائلا: هل الإنسان بما هو إنسان بإمكانه أن يصبح سيدا على الطبيعة؟ وبعبارة أخرى كيف يمكن تحويله لكي يصبح قادرا على إخضاع الطبيعة إلى سيادته استنادا إلى تلك الوصية القديمة؟ هل بإمكان إنسان اليوم أن يتجاوز ذاته لكي يصبح في مستوى هذه المهمة؟.

إذا كان الأمر كذلك. فإن الإنسان الأعلى في حقيقته لا يمكن أن يكون بمثابة نتاج للخيال والخرافة يسبح في الفراغ. ولأنه ليس بمقدورنا أن ننتصر على هويته التاريخية انطلاقا من قراءتنا لحقيقته المعاصرة. أي انطلاقا من قراءتنا لتاريخه الآن. لا بد من الاعتراف بان هذا الفكر (=فكر نيتشه) الذي قام على مبدأ العودة إلى ذلك المعلم الذي يعلم الإنسان الأعلى هو ما يهمنا الآن, بل ويهم أوروبا والعالم بأسره ليس اليوم فقط ولكن مستقبلا.

والحال ان كل فكر أصيل وعميق باستطاعته أن يمر شامخا ومتألقا وسط اتباعه وأعدائه. يجب علينا أن نتعلم من هذا المعلم كيف نطرح السؤال ونذهب بعيدا ربما سنصل ذات يوم إلى معرفة: من هو زرادشت نيتشه, أو أننا لن نتعرف عليه أبدا في هذه اللحظة بالذات ينبغي ان نتشبث بهذا الوميض المشع, أو بهذا الأمل السعيد الذي يقربنا أكثر من هوية زرادشت انطلاقا من تقليص المسافة بيننا وبين

مسائله العابرة والمؤقتة. ولعل الطريق الصحيح هو ان نتعقب خطى المعلم حين يعلم ويبرهن, ويتنبأ بحقيقة الإنسان الأعلى, بل ويضفي عنه خاصيته, ويمنحه صورة مرئية.

ان زرادشت هو معلم فقط, وليس هو الإنسان الأعلى ذاته, كما أن نيتشه ليس هو زرادشت. بل إنه ذلك الذي يتساءل ويسعى إلى بلوغ ماهية زرادشت. والظاهر ان الإنسان الأعلى يتجاوز ماهية الإنسان الذي تعرف عليه زرادشت في طريقه إلى حد الآن, هكذا سيصبح هذا الإنسان مجرد سبيل, أو قنطرة. ومن اجل مسايرة المعلم الذي يعلم الإنسان الأعلى, لابد من الوصول إلى تلك القنطرة كما ينبغي التفكير في الطريق نفسها التي يقطعها العابر من خلال ثلاثة محطات أساسية:

١. المكان الذي يبتعد عنه

٢. الطريق ذاتها

٣. المكان الذي يقصده

إن هذا المكان الأخير هو الذي ينبغي أن ننظر إليه جيدا, خاصة حين يتأمله العابر. ولا بد أن نلتفت إلى المعلم الذي يشير إلى الطريق, خاصة إذا كنا لا نعرف إلى أين نتجه, فالطريق يظل بدون اتجاه, وبعبارة أخرى ان العابر نفسه لا يعرف إلى أين يتجه؛ إلا حين

وصوله. فالبنسبة إليه وللمعلم ولزرادشت نفسه فإن نقطة الوصول تظل دائما معلقة في المدى البعيد الدائم. والحنين هو الألم الذي يسبب لنا اقتراب المدى البعيد الذي يقصده العابر باعتباره موطن حنينه, الذي يوجهه, لأن المعلم ذاته في حاجة إلى ذلك, كما سبق وأن لمح لنا حين كان في طريقه إلى وجوده الخاص إنه المتماثل للشفاء.

في الجزأ الثالث من هكذا تكلم زرادشت يثير انتباهنا ذلك المقطع الذي يحمل اسم المتماثل للشفاء متبوعا بالحنين الأعظم. إذ نجد نيتشه في كتابات ما بعد الوفاة يقول في عبارة ساحرة: "هناك ألم إلهية تشكل محتوى زرادشت.." كما ان المقطع المسمى بالحنين الأعظم يبدأ بهذه الكلمات لزرادشت: "أواه نفسي لقد علمتك ان تقولي "اليوم" و "ذات يوم" وكذلك في "ما مضى" وترقصين أثناء تحليقك هنا وهناك"

لكن ما المقصود بهذا التطابق بين المستقبل والماضي باعتبارهما دلالة على الحاضر إذ يجتمعان في عمق الآن الثابت, هذا الآن الدائم. والميتافيزيقا تسميه بالأبدية, ونيتشه نفسه يفكر في هذه الثلاثية من الزمان انطلاقا من الأبدية كحضور دائم. خاصة وان هذا الحضور لا يوجد في مكان ثابت, ولكن يوجد في عودة الشبيه, ويبدو ذلك واضحا من خلال تعليم زرادشت للأبدية. هذه العودة هي بمثابة أمل لا ينبض للحياة السعيدة والمؤلمة في نفس الوقت. ولعل ما يلتفت نحوه الحنين الأعظم يسمى أيضا ب"فيض الحنين" على اعتبار ان

زرادشت ينتعش منه، ويقوم بتحريك الإحساس في نفسه، وتشوقه الكبير للأمل، لكن من الذي سينصف زرادشت ويوجهه إلى آماله؟ وما هي القنطرة التي تقوده إلى الإنسان الأعلى وتسمح له بالابتعاد عن إنسان اليوم والانفصال عنه نهائيا؟

هذه الهندسة الاستثنائية لكتاب "هكذا تكلم زرادشت" هي التي تحفزنا على القول بأنه كتاب يظهر الطريق الذي سيتبعه الإنسان لكي يصل إلى مقام الإنسان الأعلى. ولذلك فإن نيتشه يحرض زرادشت على القول: "ينبغي على الإنسان أن يتخلص من الانتقام. هذا بالنسبة لي هو القنطرة المؤدية إلى قمم الأمل، إنه قوس قزح"

يبقى ان هذه الروح الحرة هي التي تشكل عمق فلسفة نيتشه. وتبشر بأنه مع المكان الذي يعبره الإنسان يظهر جليا المكان الذي يقصده. هكذا نفهم ان زرادشت باعتباره ناطقا باسم الحياة وبالمعاناة وبالدائرة، هو أيضا المعلم الذي يعلم العود الأبدي والإنسان الأعلى.

لكن لماذا ان هناك شيئا حاسما سيتوقف بمجرد انفصالنا عن الانتقام؟ وأين يقطن الانتقام، بل وأين يمارس زوبعاته؟ يجيبنا نيتشه في المقطع المسمى بالخلاص قائلا: "ان روح الانتقام، ياصدقائي كانت إلى يومنا هذا من أجمل تأملات الإنسان. وهناك حيث يوجد الألم يوجد العقاب"

تقوم هذه الفقرة على ربط الانتقام بكل الأعمال التأملية التي قام

بها الإنسان إلى يومنا هذا. ونيتشه نفسه يتحدث عن هذه التأملات التي لا تعني غير الفكر الذي يسكنه هاجس معرفة علاقة الإنسان بحقيقته, بوجوده بنفس القدر الذي يجعل منه إنسانا يقوم بفتح حوار مع الموجود, لأنه يمثل الموجود باعتباره موجودا, أي بما هو موجود, بل أكثر من ذلك, كيف ينبغي ان يوجد؟ وبكلمة واحدة انه يمثل الموجود في علاقته بوجوده, وهذا التجلي هو الفكر.

في السنوات نفسها التي كتب فيها "هكذا تكلم زرادشت" نجد نيتشه يكتب فقرة مثيرة: "أنصح كل الشهداء ان يتساءلوا إذا لم يكن الانتقام هو الذي دفعهم إلى التطرف المطلق", لكن ما هو الانتقام؟

يمكن القول, ولو بشكل مؤقت ان الانتقام هو مطاردة يومية تفرض نفسها وتقلل من حجم النفس, وقد عبر شيلنغ في أبحاثه الفلسفية عن ماهية حرية الإنسان قائلا: "ليس هناك وجود آخر في اللحظة الأخيرة الراقية سوى الإرادة, باعتبارها الوجود الأولي إليه وحده تعود كل الأوصاف: غياب العمق, الأبدية, الاستقلال تجاه الزمن, إثبات الذات. ولذلك فإن كل مجهودات الفلسفة تسعى إلى ترسيخ هذا التوجه"..

إن كلمة إرادة تسمي هاهنا وجود الموجود في كليته. وهذا الوجود هو إرادة. ولعل هذا بالذات ما أراده شوبنهاور حينما منح لكتابه عنوانا جذابا: العالم(=وليس الإنسان) كإرادة وتمثل, وهذا أيضا ما

كان يقصده نيتشه عندما يجعل من الوجود المطلق للموجود كإرادة للقوة.

هكذا نصل إلى الخلاصة التالية, وحده الفكر الذي يتساءل بإمكانه أن يصل إلى هذه الغاية والاندهاش أمامها نظرا لبلوغها مقام السؤال الأنطولوجي. إذ ان وجود الموجود يبدو كإرادة بالنسبة للميتافيزيقا الحديثة حسب عبارة نيتشه التي تقول ان الفكر يعرف ويقترب من ماهيته انطلاقا من روح الانتقام. لكن كيف يفكر نيتشه في ماهية الانتقام ذاتها؟

بإمكاننا ان نقول بأنه يفكر فيها ميتافيزيقيا إذ نجده في الجزء الثاني من كتابه يقول على لسان زرادشت: (نعم هذا, هو وحده الانتقام في ذاته, إنه إحساس الإرادة تجاه الزمن والشعور به بـ"إنه كان").

لنذهب بعيدا ونتساءل كيف يمكن تحديد ماهية الانتقام, خاصة وان نيتشه لا يقول بأن الانتقام هو إحساس ناتج عن الكراهية, بل إنه يقول بأن الانتقام هو إحساس الإرادة ذاتها؟

وبعبارة صادقة إن الانتقام هو إحساس للإرادة تجاه الزمن, ومعنى ذلك ان نيتشه كان يسعى إلى جعل الانتقام يتجه نحو كلمة "انه كان", ذلك ان الزمن حين يأتي, فإنه لا يأتي من أجل البقاء ولكن من أجل الذهاب ولكن إلى أين؟ إلى ماضيه, فبمجرد ما يموت رجلا ما فإننا نقول بأنه قد ودع الأشياء المرتبطة بالزمن. ولعل ما يدفعنا إلى التيه

في عتمة السؤال الأنطولوجي التالي؛ كيف يمكن للإنسان ان يصل إلى السيطرة على الأرض, أو بالأحرى كيف يمكن ان يصبح راعيا للأرض بما هي أرض, خاصة وانه منذ القدم يحتقر الأشياء المنتمية إلى الأرض ويترك روح الانتقام يحدد تأملاته وفكره؟

إذا كان الإنسان يرغب في الحفاظ على الأرض بما هي أرض, فإنه ينبغي عليه أولا وقبل كل شيء ان يتخلص من روح الانتقام, وهذه لحظة هامة تكون بمثابة قنطرة توصله إلى قمم الأمل. لكن ما هي خلفية هذه الحرية التي تفصلنا عن إحساسنا بالزمن, هل تنطلق من تلك الفرضية التي تدفعنا إلى التحرر من الإرادة بشكل عام, بنفس المعنى الذي أراده شوبنهاور, وكذلك العقيدة البودية, إذا كان وجود الموجود حسب الميتافيزيقا الحديثة هو إرادة, فإن التحرر من هذه الإرادة سيقودنا حتما إلى التحرر من الوجود, هكذا سنسقط في الفراغ, في العدم. يتساءل نيتشه قائلا؛ كيف يمكن للماضي أن يظل قائما؟ وللإجابة عن هذا التساؤل نجده يقول؛ بإمكان الماضي ان يصبح أبديا شريطة ان يعود باستمرار, وعودته هي التي تتحول إلى شبيه, هذه هي العودة في ذاتها. إذ لا يمكن ان تصبح أبدية إلا حين تتحول إلى عودة للابتداء, ان صفة الأبدية حسب الميتافيزيقا تنتمي إلى وجود الموجود.

والحقيقة ان زرادشت هو معلم يعلم الإنسان الأعلى, ولكن إذا

كان يعلمنا هذا المذهب, فالانه يعلمنا أيضا عودة الابتداء للشبيه, هكذا يكون هذا الفكر المتشبع بالعود الأبدي فكرا عميقا, ولذلك فإن زرادشت يترك تعليمه إلى آخر المطاف في رحلته ويعلمه بتردد كبير. لكن من هو زرادشت نيتشه؟ إنه إلى حد الآن المعلم صاحب المذهب الذي يسعى إلى تحرير الروح الانتقامية من ذلك التأمل غير التام, وتجعله يقول نعم للعود الأبدي للشبيه. لأن زرادشت يعلم أيضا الإنسان الأعلى في نفس الوقت الذي يعلم فيه العود الأبدي, ولعل مفتاح هذا المذهب نعثر عليه في كتابات ما بعد الوفاة, حيث نجد نيتشه يقول: "وحده الحب بإمكانه أن يصدر حكمه, خاصة الحب المبدع الذي ينسى ذاته في إبداعاته".

وفي الحقيقة ان تعليم العود الأبدي والإنسان الأعلى لا يعني تعليم مذهبين مختلفين, بل بالعكس انهما نفس الشيء, بل انهما يشكلان دائرة الدوائر. يقول نيتشه "ان الإنسان الذي يتألم كثيرا يقوم بحماية الحياة", ولذلك فإن هذا الفكر المتيقظ الذي يقود الميتافيزيقا إلى نهايتها غالبا ما يشير بامتياز إلى الشيء الذي لا يفكر فيه, أي اللامفكر فيه باعتباره واضحا وغامضا في نفس الآن, لكن أين هما العينين من أجل رؤيته؟

هل تفهمني ديونيزوس

من هو زرادشت نيتشه؟ إنه الناطق باسم ديونيزوس ومعنى ذلك أن زرادشت هو المعلم الذي يبشر بعقيدة الإنسان الأعلى,

كما أنه يعلم العود الأبدي للشبيه. هكذا ينبغي ان نسير في نفس الطريق الذي يسلكه زرادشت ولا يجب ان نسبقه ونضع أول خطوة على تلك القنطرة التي تقود إلى طرح السؤال من جديد: من هو زرادشت نيتشه؟ وبعبارة أخرى, من هو هذا المعلم الذي ظهر خلسة في الميتافيزيقا في آخر أيامها, والواقع ان تاريخ الميتافيزيقا الغربية لم يعرف مثل هذا المفكر الذي أبدع في الفلسفة بطريقة شاعرية كما هو الحال مع بارميند في بداية الميتافيزيقا.

خلاصة القول ان زرادشت قد ظل بمثابة لغز محير يعلم العود البدي باعتباره الإسم الذي منح لوجود الموجود, كما ان الإنسان الأعلى هو الاسم الذي منح لوجود الإنسان والذي يشبه وجود الموجود.

إذا كان الإنسان حيوانا ناطقا, فان زرادشت قد كان مقتنعا بهذا الأصل, ولذلك فإننا نجده يرافق حيواناته, خاصة طائر النسر والافعوان, اللذين سيقولون لزرادشت ماذا سيعلم من أجل ان يصبح ما هو عليه, أي أن يجمع بين العجرفة والحكمة باعتبارهما صفتان لهذين الحيوانين: "يبدو لي ان الحكمة والعجرفة متحدان, وما يوحدهما هو نظرتها الباردة والواثقة التي تعرف كيف تتقن الاختيار", فإذا كان النسر هو الحيوان المتعجرف بامتياز, فإن الافعوان هو الحيوان الحكيم واجتماعهما يشكل دائر الدوائر التي تعني العود

الأبدي وبعبارة أخرى هل يمكن تفسير لغز زرادشت انطلاقا من هذه الفرجة الممتعة التي يقدمها النسر والافعوان حين اتحادهما. أم أن لغز زرادشت سيظل محيرا إلى الأبد؟

التفكيك والاستطيقا
دريدا في مواجهة كانط

"يا صديقي تقدموا إلى هذه الألواح القديمة، ألواح وصايا الأتقياء وحطموها تحطيما، بل أقضموا بأسنانكم هذه الوصايا فلا تتفوه شفاهكم بها لأنها كلمات المشنعين بالحياة" نيتشه،

هكذا تكلم دريدا

من المحتمل أن يكون التوجه التفكيكي الذي مارسه جاك دريدا أثناء قراءته لتاريخ الفلسفة الحديثة يسعى إلى اكتشاف الوجه الآخر لفلاسفة كبار اكتسبوا أجلالهم وقدسيتهم نظرا لكونهم انصهروا في الحقيقة وامتزجوا معها وجودا وعدما، بل أصبحوا كحجة لابد من استحضارهم في الكتابة عن تاريخ الفلسفة إلى درجة أن سلطة هؤلاء الفلاسفة باتت أقوى من سلطة المقدس وهذه هي حال معلم

الإنسانية أرسطو، وديكارت وكانط وهيجل ونيتشه، وهايدغر غيرهم.

هكذا نجد دريدا قد اختار أن يجرب فعالية المنهج التفكيكي في كتاب نقد ملكة الحكم لرائد الفلسفة الحديثة إ. كانط من أجل تفكيك بنيته ومقاصده وغاياته، بل والاحتفاء بتهافته وتلعثمه، خاصة وأن كانط الذي قام بثورة كوبرنيكية في الفلسفة أراد أن يجرب نجاحه في نقد الميتافيزيقا في مجال الأستطيقا، ولذلك قام بتصدير مقولاته الفلسفية من كتاب نقد العقل الخالص والتي أنتجت فلسفة متعالية إلى نقد ملكة الحكم الذي يتناول فيه فيلسوف النقد مفهوم الجميل في الفن.

والملاحظ أن دريدا يتهم هذا التصدير الذي قام به كانط بكونه "ضرب من العنف الماكر" أو تواطؤ بين العقل والفن، وبعبارة دريدا إن كانط كان يرغب في جعل من ملكة الحكم مجرد قنطرة فوق الحافة، لكن كيف يمكن للتفكيك أن يخترق متانة النص الكانطي؟ بل كيف يمكن لمؤسس مدرسة التفكيك أن ينتقد بعنف مؤسس الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة الحديثة؟، وبعبارة أخرى كيف يمكن للنقد التفكيكي أن ينال من رائد النقد الفلسفي الحديث! أي كيف يمكن للنقد أن ينتقد ذاته؟ هل يتعلق الأمر بنقد للنقد؟

يرى دريدا بان التفكيك ليس منهجا أو مذهبا فلسفيا، بل هو

بمثابة سبيل نتعلم فيه كيف نحرص تفكيرنا على التقدم، وكيف نمتلك القدرة على اخترتق النصوص العظيمة والوقوف على لحظات تلعثمها وععطالتها الفكرية، والتأمل في فراغاتها ولمس مواطن الضعف والفشل والتعثر فيها. هكذا نجد دريدا قد سلك هذا السبيل، أو الاستراتيجية خلال قراءته التفكيكية لكتاب نقد ملكة الحكم ليبين للقارئ أن كانط على الرغم من تأسيسه للحداثة الفلسفية فإنه ظل سكولائيا في تصوره للفن، والجميل، أي للاستطيقا، ولذلك نجد دريدا يقول: "إن إطار النص الكانطي لا يتناغم مع اللوحة، كما أن الذوق الخالص يتجلى فقط حين يكون أمام ورود جافة فقد عطرها وجمالها، أو أمام إطار باهت وموسيقى مجردة، أي متعالية عن النص والألحان. كما أن الجمال ليس إلا مجرد نفي مطلق. والحقيقة أننا نوجد تجاه نص تراجيدي يحيلنا على لحظة الحداد"

يتضح إذن كيف أن كانط يعتقلنا في تحديده السكولائي للاستطيقا حين يعتبران الذوق الخالص هو بمثابة ملكة للحكم على الجميل، ولذلك لا ينبغي أن نحكم على الجميل إلا متى ارتقينا إلى الذوق الخالص الأمر الذي يجعل من تصدير المفاهيم المنطقية إلى مجال الاستطيقا تعترضه صعوبات قاهرة حسب دريدا، لأن كتاب نقد ملكة الحكم هو بمثابة محرك للصعوبات والمحالات، بل إنه نص متورط ينحو منحى التعطيل الذي ساهم في جعل منه مجرد لحظة تمارس

عنفها الماكر على القارئ، خاصة وأن الحكم الاستطيقي يستحيل أن يصبح معرفة كما يقول دربدا. هكذا يصعب علينا أن نتحكم في مجال الاستطيقا انطلاقا من المقولات الكانطية التي يحصرها في الكيف والحكم والإضافة والجهة (الوضع). ولا شك انها كانت فعالة وذات أهمية كبرى في كتاب نقد العقل الخالص، ولكنها تظل غير صالحة في مجال الفن والجمال، أي في كتاب نقد ملكة الحكم. ومع ذلك نتساءل كيف يمكن الخروج من ديكتاتورية الحقيقة إلى عنف الكتابة؟ لقد كان كانط مرتبكا أثناء تحديده لماهية الجميل، لأنه كان تحت تأثير مشروعه النقدي الرامي إلى تأسيس أرض صلبة للميتافيزيقا وهذه بالذات غاية كتاب نقد العقل الخالص، وقد لاحظ هايدغر في كتابه كانط ومشكل الميتافيزيقا إن رغبة كانط كانت هي إعادة بناء الميتافيزيقا من خلال النقد لأنطولوجي لأسسها الإبيستمولوجية والأنطلوجية كما حددهما افلاطون وأرسطو وبعدهما ديكارت. كما ن بناء الميتافيزيقا الحديثة قد تم انطلاقا من المسلمات الرياضية. ربما يكون هذا النجاح الذي ناله كانط في مجال نقد الميتافيزيقا هو الذي شجعه على النظر إلى الاستطيقا وكأنها الوجه الآخر للميتافيزيقا، هكذا نجد كانط يقول ينبغي أن نبحث في الجميل في ذاته من أجل الخروج من مجال المنطق وإكراهاته إلى تلك الآفاق المضيئة للجمال الخالص، بيد أن كانط ظل مترددا لأننا نجده يقول بأن هذا الانتقال يمكن أن يكون

بواسطة الحدس المرتبط بالذهن، أو بإمكانه أن يكون بالذوق الذي تقتسمه الرؤية مع الروح. ها هنا نكون أمام إجابات مثقلة بالارتباك. والحقيقة أن كانط كان يمارس عنفه النقدي على الجميل ويسعى إلى تدمير براءته ووضعه أمام محكمة العقل بلغة هيجل، خاصة عندما استضاف الجمال في مملكة المقولات الفلسفية. هكذا نجد أنفسنا أمام نص يسعى إلى تأسيس الحداثة الاستطيقية ونص يرغب في تفكيكه وإلحاقه بمملكة العدم، بعدما حقق حضوره القوي في مملكة الحقيقة. وأهم سبيل سلكه دريدا هو ذلك الذي قاده إلى الوقوف على تلك الترددات التي طغت على كتاب نقد ملكة الحكم. وقد لاحظ دريدا بأن كانط كان يحدد أحيانا الاستطيقا من خلال نظرية الجمال، ونظرية الجمال من خلال الذوق، والذوق انطلاقا من الحكم. وذلك نجد كانط نفسه يعتذر عن الغموض الذي سيعترض قارئ كتاب نقد ملكة الحكم.

يقول كانط مجيبا عن سؤال ما الذي حصل له عندما أراد أن يبحث عن علاقة الحكم بالجميل. وجد نفسه أمام مجرد لذة خالصة ليست لها أية علاقة بالمنفعة أو بتمثلات المواضع الفكرية. وبعبارة أخرى يقول كانط: " ربما يكون الذوق هو ملكة الحكم إذا اعتبرنا أن موضوع الذوق هو إشباع رغبة الجمال"، لكن هل يمكن أن نستنتج أن موضوع كتابه نقد ملكة الحكم هو مجرد لذة خالصة مرتبطة

بإمبراطورية الحكم التي استطاعت أن تجمع بين غضب وثورة نيتشه وأنطولوجية أشياء هايدغر.

إن كانط كان رائعا حين أراد طرد شبح الغموض من فضاء كتابه عن الاستطيقا، ولذلك أثار مثال ذلك القصر الذي يبدو جميلا من بعيد، يقول: " أنا واقف أمام قصر جميل، هل بإمكانه أن يجتذبني ويجعلني أصدر حكمي هل هو جميل أم قبيح؟ إن مثل هذا الحكم لا يمكن أن يدر إلا عن أولئك السداج والمتسكعين، أو ربما عن زعيم قبيلة من الهنود الحمر الذين لا يعجبه في مدينة باريس سوى تلك المطاعم المختصة في الدباج. أو قد أجيب وأنا متأثر بالحكيم روسو الذي يرى بأنه يجب أن نتهم الأثرياء بالإجرام باعتبارهم قد مارسوا الأبعاد والتهميش على الشعب من أجل أشياء سطحية وتافهة. أما حين أكون في جزيرة معزولة وأستحضر صورة هذا القصر لن أبذل أدنى جهد فكري لمعرفة جمال هذا القصر مادمت أشعر بالسعادة في الخيمة التي أسكن فيها لأنها مريحة ورائعة". والحال أنه كان بإمكان كانط أن يضيف بأنها تبعده عن ذلك الحكم القاسي الذي أصدره روسو في حق الأغنياء.

وبالجملة يمكن القول أن دريدا كان عنيفا في نقده لكانط حين اعتباره فاشلا أمام الإجابة عن سؤال هل هذا القصر جميل أم بشع؟ خاصة وأنه قد فضل توضيح الغموض بالغموض من خلال اعتماده

على الأمثلة، هكذا نجده يفسر مثال القصر انطلاقا من مثال زعيم قبيلة الهنود الحمر دون أن يفهم القارئ ما المقصود بجمالية هذا القصر، ولذلك يسعى دريدا إلى توريط النص الكانطي في محالات لا حل لها حين يتساءل قائلا: هل يقدم لنا كانط إجابة تسمح بالخروج من العلم النظري إلى العملي، أم أنه لم يسمح لنا بالسير في طريق واحد يقودنا في اتجاه السقوط في الحافة؟

إن دريدا لم يستوعب لجوء كانط إلى الأمثلة من أجل تفسير معنى الجميل، خاصة وأن الأمثلة في الفلسفة حسب دريد هي بمثابة تلك العكاكيز التي يستند عليها من كان محروما من المفاهيم والفلسفة هي إبداع للمفاهيم حيث نجده يقول في هذا الصدد: "إن الأمثلة في النص الكانطي هي مجرد عرابات تستخدم لحمل الأطفال أو المعوقين"

من الواضح إذن أن الأمثلة لا يمكنها أن تعوض الحكم، بل قد تربك وتغير كل شيء وتفرغ المفاهيم من محتوياتها لتفتح المجال أمام الفوض، وربما ستصبح بمثابة حداد.

وفي الحقيقة أن دريدا قد جره النص الكانطي إلى الاقتراب من السقوط في تلك البئر التي سقط فيها طاليس عندما كان يتأمل السماء، لأن الحياة الخالية من التأمل لا قيمة لها كما يقول سقراط. وبمجرد سقوط دريدا بدأ يعترف باستراتيجية فلسفة التفكيك باعتبارها الوجه الآخر لفلسفة النقد، خاصة حينما يعترف قائلا: "أنا

لا أعرف ما هو أساسي و ما هو غير أساسي في هذا الكتاب، أين يوجد، وهل يوجد بالفعل؟ وإذا كان الأمر كذلك من أين يبدأ، ومن أين ينتهي. إن هذه الأسئلة تجعلنا نمر على قنطرة النسيان للفلسفة". وكأنه يحيل على الإنسان الوجود لها يدغر. يعتبر دريد أن كل الأمثلة الكانطية هي مجرد قدر يقوده نحو سوء الاختيار، لأن كانط يقحمنا في مجال الحيرة ويتركنا هناك عندما يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان شكل المربع في إطار اللوحة هو نفسه في الموسيقى، خاصة وأن النص الكانطي لا يعترف إلا بإطارات دائرية لا تحيل على الجمال في أفقه الحر. هكذا نجد أنفسنا متورطين في حمى سوء الاختيار، ونتساءل ما الذي نريده من وراء تحديد الجمال الخالص والحر، وكيف يمكن تحديده من خلال الرسم والموسيقى والشعر؟ بل أكثر من ذلك هل من الضروري أن تمارس الفلسفة طغيانها انطلاقا من المفهوم لتحديد هذه الفنون باعتبارها تجليات للروح؟

لد كان كانط شفافا عندما تناول الجمال في عنفوانه المتحرر، أما حين كان مضطرا لإخضاعه للمقولات الفلسفية فإنه اعتبره ترنسدتالي (متعاليا) أي إنه مجرد شيء في ذاته، على عكس الجمال الطبيعي البسيط الذي يوجد من اجل غيره، هكذا أن مفهومي الشيء في ذاته والشيء من أجل غيره باعتبارهما مفهومين مركزيين في كتاب نقد العقل الخالص قد تسربا خلسة إلى كتاب نقد ملكة الحكم

والقيام بتحديد معنى الجمال، إن صعوبة النص الكانطي لا تكمن في كونه يحيل على مفاهيم من مجال نقد العقل الخالص ويسعى إلى إقحامها في مجال الاستطيقا، ولكنها تكمن في محاولة إخضاع أنبل الأشياء كالعشق أو اعتقالها في مفاهيمه الفلسفية خاصة الشيء في ذاته والشيء من أجل غيره.

ولعل هذا ما جعل دريدا يختار الذهاب إلى أقصى مراتب التفكيك حين تتساءل: "من أين يقطف كانط الورود التي يقدمها لعاشقته هل يقطفها من الطبيعة أو من الحديقة أو من نص سوسير الذي يقول عنه إنه رجل روحاني بقدر ما هو عميق، ولذلك لا يرى دريد في الورود الكانطية سوى ورودا تنمو بهوامش المقابر، إنها ورود بدون عطر أو بالأحرى إنها فقدت عطرها من أجل أن تخضع للجمال الحر بالمعنى الكانطي.

والواقع أن الجمال عند كانط يتحول في أطروحة التفكيك إلى مجرد مجال فعال يقوم بإذبال الورود الزنبقية من خلال تحويلها إلى موضوعات باهتة لا تصلح للفيلسوف ولعل هذا ما جعل كانط يسبح في إطار المفهوم الفلسفي التقليدي للمادة والصورة أي للعقل واللاعقل لما هو منطقي وغير منطقي، وبعبارة دريد إننا نوجد أمام آلة مفاهيم لا يمكن مقاومتها، وبعبارة دريدا إن كانط يسعى إلى نقد الميتافيزيقا بشكل عام انطلاقا من اقتراح بناء جديد لأسسها

العميقة، أي التركيز على العقل باعتباره مهندسا يقود الفلسفة إلى الاكتمال، لكن هل أثر هذا الفهم لتأسيس الميتافيزيقا على تصور كانط للاستطيقا، وبعبارة أخرى هلكانط يقرأ الاستطيقا من خلال نقد لعقل الخالص؟

يلاحظ دريدا أن هناك تواطؤا بين الدين والفن والعقل خاصة وأن كانط يقرأ الفلسفة في تجلياتها المسيحية وهذا بالذات ما دفع بفيلسوف التفكيك إلى التوجه إلى النص الكانطي، نقد ملكة الحكم بأسئلة ماكرة، حيث يتساءل قائلا: أي معنى للأثر الفني في انعدام الدلالة وللموسيقى المجردة من عمق الألحان والكلمات وللوحة بدون ألوان؟

يرى دريدا أن الجمال الكانطي هو بمثابة جمال تائه متسكع يبحث عن طاولة يشع فيها الخبز والنبيد في فصل الشتاء البارد، لأن كانط أراد أن يعتقل الجمال في المفهوم، أو ربما كان على استعداد لاغتياله ودفنه في مقبرة الميتافيزيقا ألم يكن أولى بكانط أن يقدم تعريفا للاستطيقا قبل أن يستعرض صفاتها ومحمولاتها، لقد لاحظ هيجل في كتابه دروس في تاريخ الفلسفة بأن كانط يشبه ذلك الشخص الذي يريد أن يتعلم السباحة قبل أن ينزل إلى الماء، ولعل..

مذاق التأمل أو منزلة الإنسان
في كتاب نقد ملكة الحكم

ينبهنا دريد إلى أن النص الكانطي قام بتهميش للإنسان على الرغم من أنه يشكل مصدرا للاستطيقا، إذ جعل منه مجرد جمال تابع وليس هو قوام الحقيقة أي ما يمنح للجمال وجوده وحقيقته، لأنه عندما نتساءل ما الجمال يحضر في ذهننا صور متعددة وأولى هذه الصور صورة المرأة هكذا نجد أن ليوزار دوفينتشي قد خلد جمال المرأة في لوحته الشهيرة الجيوكامدا، أويضا غويا الإسباني لوحته لما خاني وغيرهما ولعل كانط لم ينتبه إلى ذلك بل نجده يصنف الإنسان كما يصنف المعمار والحصان والورود الأمر الذي يدفعه إلى الاعتراف بتباعية جمال المرأة إلى الجمال المطل ولعل هذا ما دفع دريد إلى أن يتساءل قائلا كيف فسر كانط تلك العلاقة بين الإنسان بوصفه جمالا تابعا وبين الإنسان الحامل لصفة الجمال الحر؟

وبالجملة يعترف فيلسوف التفكيك بأنه من الصعب التعرف على

مكانة الإنسان ومنزلته في هذا الكتاب، لأن كل ما يقدمه كانط هو مجرد إشارات وتلميحات في القسم الثاني من كتابه الذي خصص للحكم الغائب، الأمر الذي حرض دريدا على القول بأنه كتاب ينبغي علينا قراءته من خاتمته، لكن لماذا كل ذا العنف الماكر الذي مارسه التفكيك كل الاستطيقا الكانطية؟ بعبارة أخرى ما الذي أثار إعجاب دريدا في النص الكانطي؟ وماذا فعل التفكيك بهذا النص غير ممارسة ديكتاتورية الحقيقة؟

الواقع أن دريدا لم يحتفظ بأي مجال من المجالات التي تناولها كتاب نقد ملكة الحكم، بل اقتصر على فعل الكتابة من أجل مقاومته بفلسفة التفكيك وكأن ما كان يهم دريدا هو نسق هذا العنصر ليبرهن على فعالية المنهج التفكيكي، إنه قام بتدمير ذلك الجسر الذي يوصلنا إلى الحقيقة، حقيقة الجمال هكذا تركنا أمام فن تشكيلي بدون ألوان وورود بلا رائحة أو عطر، وموسيقى خرساء وفنا بلا جمال.. إنه تركنا أمام العدم وهذا هو حال الفلسفة لأنها في نهاية المطاف ذلك الطريق الذي لا يؤدي إلى أي هدف لأنه إذا كان كانط قد قام بتدمير الميتافيزيقا الغربية ودفعها إلى الصمت فإن دريدا أراد تفكيك فلسفة الجمال الكانطية ونفسها من الداخل لتنهار. لكن ما هو البديل الذي قدمه دريدا، أي هل جاء كتاب الحقيقة في الرسم بتصور جديد للاستطيقا أم أنه اقتصر على النقد فقط؟

ليقول كانط أن الذي يخضع للقوانين التي شرعها بنفسه لا يخضع إلا لإرادته الخاصة.

والحقيقة أن دريدا لم يقدم لنا تصورا خاصا للاستطيقا بل اقتصر على نقد التصور الكانطي، وكأنه يقول لنا يجب أن نعثر على هذا التصور في دواتنا بعد قراءتنا لكتابه.

الفيلسوف حين يرغم على التأريخ للفلسفة الميتافيزيقا والصدفة

كيف يمكن أن نستعرض موقف الفيلسوف من تاريخ الفلسفة، وكيف يمكن صياغته كسؤال للحاضر، لأن تاريخ الفلسفة يوجد بكامله الآن وهنا أي في الحاضر، يسعى إلى إعادة تأسيس عمق جديد لأسئلة الميتافيزيقيا التقليدية. ولعل هذا ما سيرغمنا على الإجابة عن السؤال التالي: لماذا نطلب من الفيلسوف أن يقوم بالتأريخ للفلسفة، ولماذا يأخذ التأريخ للفلسفة مكانة الفلسفة، ويمنح لنفسه مشروعية الهيمنة على مملكتها، لأن الفلسفة هي ملكة الحقيقة؟

بإمكاننا أن نستخلص الإجابة عن سؤالنا انطلاقا من تناولنا لثلاثة اسئلة:

١. ما هو الإشكال الفلسفي الذي ورثه الفيلسوف أرسطو وقام شارحه ابن رشد بصياغته صياغة واضحة؟

٢. على أي أساس يقو تاريخ الفلسفة الإغريقية؟

٣. لماذا تتحول هذه الرؤية لتاريخ الفلسفة إلى مجرد قراءة للمفاهيم الفلسفية الكبرى: الوجود، الموجود، العقل، الروح الماهية؟

الإشكال الفلسفي الذي ورثه أرسطو

ربما يكون الأفق الذي يتحرك فيه أرسطو من أجل الإجابة عن سؤال ما الميتافيزيقا والإقامة بتشييد بناء الفلسفة، يترك نفسه للسير في تلك الدروب الممتلئة بالأشباح والتي ارغمت طاليس على اعتبار أن أصل الوجود هو الماء، ووريثه انكسمانيس بقوله بانه الهواء، وهيراقليط باعتباره النار التي لا تهدأ لانها صيرورة تسير في طريقها كالنهر الذي يستحيل ان نستحم فيه مرتين، لان مياهه تتغير كالوجود، بيد ان شاعر الفلسفة الذي أغرم بذلك الشاعر المتجول في الأسواق سيمنح للفلسفة عمقها التنظيري من خلال إرغامها على عشق الوجود واللاوجود في نفس الآن، لان الوجود موجود واللاوجود غير موجود، ولكن ما يمنح لهذا الفيلسوف عظمته هو توجيه الفلسفة إلى الإيمان بان لها قدر واحد وهو الوجود الذي يرتبط بالموجود انطلاقا من الفكر. نعم ان الفيلسوف هو مجرد ثنية او طية تجمع الموجود بالوجود. ولذلك فإن الفكر ينتج الوجود بلغة هيجل كما ينتج العقل موضوعاته عند علماء الطبيعة والرياضيات.

والواقع ان بارمنيد قد جعل الفلسفة تتربع على عرش الحقيقة

وتصبح عظيمة. والشاهد على ذلك حضوره الكبير في تاريخ الفلسفة إذ يستحيل ان يتخلص نصا من نصوص الفلاسفة من ظله. ومن المحتمل ان يكون قد اثر في روح سقراط الذي يذكر بانه جالسه وهو شابا في حين ان بارمنيد كان عجوزاً، ومع ذلك ظل يدافع عن فلسفته ويستعرضها بعمق، وسقراط يتابعه باندهاش. هكذا نجد أنفسنا امام الاجابة عن سؤالنا، إذ ان الاشكال الفلسفي الذي ورثه ارسطو هو إشكال الوجود وعلاقته بالموجود والفكر، وسنقف عن كثب على ذلك الحوار الذي فتحه أرسطو مع تاريخ الفلسفة في كتابه الميتافيزيقا، ولعل هذا ما سيجعلنا نمارس لعبة الاغماض عن تلك الرؤى السكولائية لتاريخ الميتافيزيقا والتي حولتها إلى مجرد جثة يتم تأجيل دفنها، حيث تحولت إلى معبد للرهبان يفتقد إلى أرواح العظماء وتم نسيان الوجود والاهتمام بالموجود، وتحول الفكر إلى مجرد خادم مطيع للتيولوجيا التي تسير الأرض بقوانين السماء، وأصبح أرسطو يدعم مواقف تضاد فلسفته وآفاقه، بل أصبح يفسر التوراة والإنجيل، إذ لا يختلف موقفه عن مواقف الرهبان الذين يتحكمون في أرواح الناس.

وسيرا في هذا الطريق الذي تنيره روح الفيلسوف سنصل إلى تفكيك هذا الفهم الخاطئ لعلاقة الفيلسوف بالفلسفة، وإعادة صياغته انطلاقا من نقطة البداية كما فعل أرسطو. لكن ما الذي ننتظره

من الفيلسوف حين نرغمه على التحول إلى مجرد مؤرخ للفلسفة؟، هل سيتمرد علينا ويقحمنا في تناول عميق لأسئلة الفلاسفة حول الوجود والموجود والفكر؟

فالفلسفة تشغل نفسها بوجهة نظر ما، بفعل حر من أفعال الفكر، وهو فعل يدخل في صميم ذاتها، وهكذا تستخرج من ذاتها موضوعها، وحين تصل إلى نتيجة ما تعود إلى نفسها لكي تقف عند النقطة التي بدأت منها: "وبهذه الطريقة تبدو الفلسفة كدائرة مغلقة على نفسها ليس لها بداية بالمعنى المألوف عند العلوم الاخرى. ولا يكون للحديث عن بداية الفلسفة معنى إلا عند الشخص الذي يريد أن يبدأ في دراستها"[١]

ومما يؤسف له ان على الفلسفة في أحيان كثيرة أن تتحمل عبء الاستماع إلى أناس لم يكلفوا أنفسهم أية مشقة من أجل نفسها ثم يتحدثون عنها حديث العالم بكل دقائقها، وهكذا تجدهم لا يترددون في التفلسف وفي نقد الفلسفة، لاسيما تحت تأثير العاطفة الدينية. ومع العلم أن أي إنسان يسلم بأنك لكي تعرف أي علم آخر، فان عليك ان تدرسه اولا، ثم لك بعد ذلك أن تصدر عليه حكما ما. وكل إنسان يسلم بانه يتعين عليك لكي تصنع حذاء، أن تتعلم حرفة صناعة الاحذية وتتدرب عليها، على الرغم من ان كل شخص لديه القالب

(١) - هيجل موسوعات العلوم الفلسفية ص٧٥

الخاص بها في قدميه، ويملك في يديه المواهب المطلوبة لهذه الحرفة. لكن الناس يتخيلون ان الفلسفة هي وحدها التي لا تلزم فيها مثل هذه الدراسة او هذا التدريب على الاطلاق(١)

الاساس الذي يقوم عليه تاريخ الفلسفة الإغريقية

لابد من الاعتراف ان اسم الميتافيزيقا جاء الى الوجود عن طريق الصدفة، ذلك ان المصنفين لمؤلفات ارسطو هم الذين اخترعوا اسم الميتافيزيقا، حيث يعترف هايدغر في كتابه كانط وإشكالية الميتافيزيقا. ان مقالات ارسطو التي جاءت بعد مجموعة اعماله في الطبيعة، لم تكن إلا مجرد عملية تصنيفة لهذه المؤلفات، بيد أنها ستتحول عند المؤرخين إلى معرفة قائمة بذاتها تحيل على فلسفة ارسطو كما تركها في هذه المقالات. وقد تحكمت تأويلاتها في مسار محدد يجعل من فهم الميتافيزيقا ما يقوله ارسطو في مقالاته. ولذلك بإمكاننا ان نشك في ان محتويات هذه الكتابات التي منحت اسم الميتافيزيقا هي في الواقع ميثافيزيقا لأرسطو، ولم يكن كانط يعترف بتحكم الصدفة في ولادة الميتافيزيقا، حيث نجده يقول: "فيما يخص اسم الميتافيزيقا، لا ينبغي الاعتقاد بانه وليد الصدفة، ما دام أنه يطابق بشكل دقيق محتويات هذا العلم، لانه إذا كنا نسمي فيزيقا الطبيعة، وليس بامكاننا معرفة

(١) - هيجل م م ص ٥٣

مفاهيم الطبيعة الا بالتجربة، فان العلم الذي يأتي بعد علم الطبيعة يسمى الميتافيزيقا (علم ما بعد الطبيعة)، إنها علم يوجد خارج الطبيعة، بمعنى خارج مجال الفيزيقا"(١).

وقد كان لهذا التصنيف للكتابات الأرسطية تأثيرا على المدارس الفلسفية عند المؤرخين حيث قاموا بتقسيم تاريخ الفلسفة إلى مدارس: منطقية، طبيعية، أخلاقية، ولكنها لم تستوعب العمق الارسطي وغاياته من تأملاته للفلسفة الأولى، او علم الموجود بما هو موجود. ولعل هذه الصعوبات تجد منبعها في الغموض الذي يخيم على ماهية الاشكالات والمعارف التي اثارها ارسطو في مقالاته. وقد اوضح ارسطو نفسه هذا المشكل انطلاقا من تحديده المزدوج للفلسفة الاولى، إذ بقدر ما أنها علم الموجود بما هو موجود، بقدر ما أنها معرفة تسعى إلى الاحاطة بمنطقه في الوجود، من خلال تحديد الوجود في كليته، لأن أرسطو كما يقول شارحه ابن رشد كان يميز بين العلم الكلي والعلوم الجزئية انطلاقا من مواضعها خاصة في كتاب البرهان(٢).

من المحتمل ان تكون هذه الازدواجية التي يبشر بها النص الارسطي أعظم رفيق لنا في تلك الرحلة التي تنتظرنا هناك حيث

(١) - كانط ذكره هايدغر م م ص٦٧

(٢) - ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة تح موريس بويج دار المشرق لبنان.

يفتح كتاب الميتافيزيقا أبوابه أمامنا، ولذلك لا يجب ان نفكر في نصرة حل عن الاخر، او إضعاف احدهما وتقوية الاخر، بل ان ما ينبغي القيام هو الرفع بهذا الصراع إلى الاقامة في الوحدة، وبعبارة اخرى ان الامر يتعلق بتوضيح أصل هذا الصراع وطبيعة هذا التحديد المزدوج لهذا العلم انطلاقا من المشاكل العميقة والمؤسسة للفلسفة الاولى ولعلم الموجود بما هو موجود. لانه من الواضح أن هذا العمل يتطلب تدخلا في أسرع وقت، لان الامر لا يتعلق بتوضيح موقف ارسطو في هذا الاطار، ولكن انه غموض يهيمن على مشكل الوجود منذ بدايته في الفلسفة القديمة. إذ ما هو الاساس الذي تستند عليه معرفة ماهية وجود الموجود؟ وإلى أي حد تختفي هذه المعرفة بالضرورة وراء معرفة الوجود في كليته؟ ولماذا ان معرفة الوجود في كليته تقودنا في نهاية المطاف الى معرفة لمعرفة الوجود؟

ان اسم الميتافيز يبرز في جلاء اذن صعوبة وعمق الفلسفة. ذلك ان الميتافيزيقا لما بعد أرسطية لا تدين ببناء شكلها إلى ما ورثته عن ارسطو وشراحه، ولكن إلى جهلها بالوضع الغامض والمضطرب الذي تركه افلاطون وارسطو لاسئلتهما التي ظلت بدون اجابات. لأن الميتافيزيقا التي جاءت بعدهما اختارت المسير في اتجاهين مختلفين سيحرمانها من العودة إلى اصل الفلسفة وهذين الاتجاهين حسب هايدغر هما:

الاتجاه الاول الذي سينطلق من مفهوم العالم كما بشرت به الديانات، التي ترى بان كل موجود مخلوق ما عدا الله، وان مجموع المخلوقات تحدد الكون. هكذا أصبحت تنظر إلى ثلاثة مواضع: الله، الطبيعة، الانسان وهذا هو الموقف الذي استقر في العالم العربي وأصبحت إقامته أبدية تنعم في ضيافة العدمية التي لا ترى في الاجتهاد واستعمال العقل أية فائدة ما دام أن التراث يشتمل على حقيقة الوجود التي ينبغي الإيمان بها والخضوع إلى سلطتها لأن الحقيقة قيلت دفعة واحدة وفي زمن واحد وهو الماضي الذي ينبغي أن يتحكم في الحاضر والمستقبل.

اما الاتجاه الثاني الذي تحكم في بناء مفهوم الميتافيزيقا السكولائية، هو طبيعة موضوعها لانه إذا كانت الميتافيزيقا تدرس أشرف الموضوعات وهو الموجود في كليته، وان الموجود المطلق كموضوع يتعلق بماهية كل إنسان، فانها تستحق اسم ملكة العلوم، مما يمنح لموضوعها سموا وعظمة، وهذا يحتم امتزاجها بما هو مثالي في المعرفة كما هو الحال في الرياضيات، وخاصة وان هذه المعرفة عقلية وقبلية، ما دام أنها مستقلة عن التجربة. إنها إذن علم عقلاني خالص.

هكذا تولد امامنا مهمة إعادة صياغة سؤال ما الميتافيزيقا، وكيف استطاع ارسطو ان يجيب عن هذا السؤال من خلال قراءته لتاريخ الفلسفة؟

إن ما اقترحناه ليس حلا لمشكل الميتافيزيقا التي ظلت هويتها مُمزقة بين الانتهاء الى الصدفة واغترابها داخل قارة التيولوجيا، بل انه مجرد انزياح عن الاتجاه الذي ينبغي البحث عن صياغة السؤال الذي سيكون بمثابة مشروع داخلي للميتافيزيقا الذي ينبغي ان يمر عبر إمكانية المعرفة العلمية في علاقتها بمشكل ماهية فهم حقيقة الوجود، بمعنى المعرفة الانطولوجيا، هكذا تكون المعرفة الانطولوجيا قد ورطت السؤال حول إمكانية قيام الميتافيزيقا كعلم مستقل بذاته كالعلوم الأخرى، ولذلك فإن ارسطو يدخل في حوار مع الفلاسفة الذين ويقوم باستعراض مواقفهم من علم الموجود بما هو موجود، مستعرضا موقف طاليس وهيراقليط وبارمنيد ثم الفتاغوريين وسقراط وافلاطون. ولعل هذا التقليد سيستمر عند ابن رشد الذي فتح حوارا مع الفلسفة في المشرق من خلال استحضاره للفارابي وابن سينا والغزالي مؤسس الاتجاه العدمي في العالم العربي، كما أنه سيستمر عند كانط الذي فتح بدوره حواراً مع افلاطون وارسطو وديكارت عندما اراد ان يؤسس الميتافيزيقا على أسس نقد العقل الخالص[1]، ولأول مرة تتحول الانطولوجية إلى مشكل حسب هايدغر، ويصاب هرم الميتافيزيقا التقليدية بهزة عميقة. هدفها تحفيز العقل على البحث عن مصلحته في ذاته من أجل مصلحة عليا للميتافيزيقا، لان غاية

(١) – كانط ومشكل الميتافيزيقا ص٧٢

الانطولوجيا لا تكمن في اصلاح العلوم، بل في اقاد العقل من سباته الدغمائي. هكذا تصبح اعادة تأسيس عمق الميتافيزيقا يساوي تمزيق الحجاب عن الامكانية الداخلية للانطولوجيا. لعل ما كان يسعى إليه كانط هو القيام بتحقيق ثورة كوبرنيكية في مجال الميتافيزيقا، كما تحققت في مجال العلوم مع ثورة كوبرنيك، حيث توجهت المعرفة عند كانط من الموضوع إلى فهم اداة المعرفة ذاتها أي العقل، لان كل معرفة هي مجرد حكم. ولذلك فان كانط يجر الانطولوجيا نحو هذا السؤال: كيف تكون الاحكام التركيبية القبلية ممكنة؟

يرى هايدغر بان اجابة كانط تجعلنا نعتقد بات إعادة بناء عمق للميتافيزقا ينفد من خلال نقد العقل الخالص، إذ أن كانط ظل محافظاً على التقليد الفلسفي في صياغته لاشكالية المعرفة باعتبارها ملكة للحكم، لكن ما نوع المعرفة التي توجد في مجال الانطولوجيا؟

وحده الموجود يستحوذ على هذه المعرفة، كما ان كل معرفة تنتمي إلى الموجود، لان كانط يسمي كل قضية مركبة معرفة للموجود، بمعنى معرفة تقوم بتمزيق الحجاب عن الموجود ذاته، هكذا يصبح السؤال حول إمكانية المعرفة الانطولوجيا عبارة عن مشكل حول ماهية الاحكام التركيبية القبلية.

يبقى انه كيف يمكن منح شرعية لهذه الاحكام المادية حول وجود الموجود، وخاصة وأنها لا توجد في التجربة. والحال ان المعرفة

الانطولوجية هي نشاط للحكم بواسطة المبادئ. لأن كانط يسمي العقل الخالص ملكتنا لمعرفة المبادئ القبلية حيث يقول: "إن العقل الخالص هو الذي يحتوي على المبادئ التي تسمح بمعرفة أي شيء قبلي بشكل مطلق".[١] وذلك لان العقل هو مجرد مقياس يحتوي على مبادئ، وهذه المبادئ هي بمثابة إمكانية للمعرفة القبلية، كما أن كشف الحجاب عن إمكانية المعرفة الانطولوجيا ينبغي ان يصبح توضيحا لماهية العقل الخالص، ولعل هذا التحديد لماهية العقل الخالص سيساعدنا على تحديد ما يضاد ماهيته أيضا إنها طريقة لوضع حد للآراء الخاطئة أي للعقل غير الخالص أو بالاحرى تشييد نقد العقل الخالص وإمكانيته الاساسية. هكذا تمسي مسألة وضع أسس عميقة للميتافيزيقا عبارة عن تعرية لماهية الانطولوجيا باعتبارها نقدا للعقل الخالص.

بيد أن المعرفة الانطولوجيا، أي الاحكام التركيبية القبلية هي في حقيقة الامر العقل وقد لبس ثوب الحقيقة وأصبح متبرئا من النقد. بل وتحول إلى "أنا أجمع" بين الاحكام أو بالأحرى إلى عقل يجمع بين الموضوع والمحمول.

ربما تكون غاية هذه اللعبة المدبرة من قبل الفيلسوف تسعى إلى البحث عن أفق يسمح للموجود لكي يخضع للتجربة بواسطة

(١) هايدغر م م ص٧٥-٧٦

التحليل الترنسندنتالي يقول كانط: "أسمي ترنسندنتال كل معرفة لا تهتم بالمواضع، ولكن بالكيفية التي نعرف من خلالها المواضع، وخاصة وأن هذه الكيفية ينبغي ان تكون ممكنة قبليا" [١] يتضح إذن أن المعرفة الترنسندنتالية لا تقوم بدراسة الوجود في ذاته، ولكن تتجه نحو إمكانية فهم الوجود بمعنى ما يشكل قوام وجود الموجود، من اجل تفتح المجال امام العقل لكي يصل إلى الموجود مع العلم أن هايدغر يحدد ماهية العقل بانها مجرد ثنية تجمع بين الموجود والوجود مما يمنحها فهم عمق الوجود، ولعل النسيان الذي سيطر على تاريخ الميتافيزيقا لعدة قرون يعود إلى تخلي هذه الثنية عن دورها عندما تحولت إلى مجرد شارح دوغمائيا لعلاقة التيولوجيا بالفلسفة.

والحقيقة ان نقد العقل الخالص لا يقدم نسقا فلسفيا، بقدر ما انه كتاب في المنهج يعمل على رسم كل خرائط النسق الميتافيزيقي. وبعبارة أخرى ان نقد العقل الخالص هو نظرية في المعرفة الانطولوجيا، لأن كانط لا يعوض الميتافيزيقا بنظرية للمعرفة ولكنه يتساءل عن إمكانية قيام الانطولوجيا كما يراها.

إذا كانت حقيقة كل معرفة تعود إلى ماهيتها، فان مشكل الفلسفة الترنسندتالية يتحول إلى سؤال حول ماهية الحقيقة. يتعلق الامر اذن بتحديد الحقيقة الترنسندتالية السابقة عن كل حقيقة امبريقية وتجعلها

(١) - هايدغر م م ص٧٥-٧٦ -

ممكنة. هكذا تتطابق الحقيقة التجريبية عند فيلسوف النقد مع الحقيقة الانطولوجيا.

ها نحن نجد أنفسنا من جديد امام التأويل الشرعي لمعنى الثورة الكوبرنيكية والتي كان كانط مولعا بها وعاشقا اسيرا لرائدها ومن خلال أدوات هذه الثورة سيقود كانط الانطولوجيا إلى مكانة مركزية تمارس سلطتها على العالم الجديد الذي سيعيش مع هذه الثورة عصر التنوير، لأن غاية كانط لم تكن تقتصر على إعادة بناء عمق للميتافيزيقا وإعادة للعقل قدرته على إبداع العالم بل كانت تسعى إلى تدشين عصر التنوير وجعل الحرية أسمى ملكية خاصة بالإنسان عندما يصبح سيدا على الطبيعة بواسطة الفكر. اذ ليس هناك شيء محتمل إذا كنا نريد نصل إلى الحقيقة الانطولوجيا، لان المعرفة ينبغي أن تصبح ما هي عليه وممكنة في ماهيتها. يقول كانط عن كتابه نقد العقل الخالص: "ان هذا العمل صعب للغاية، ولذلك يقتضي من قبل القارئ ان يختار اقتحامه خطوة ثم خطوة.. لان غايتنا هي تطوير المعرفة انطلاقا من اصولها" [١]. هكذا ينبغي على العقل ان يعرف نفسه بنفسه، وقد كان هدفنا في هذا الانزياح الصامت في تاريخ الميتافيزيقا أو علم الصدفة يكمن في تحديد ماهية المعرفة الانطولوجيا في أصلها التي ستجعلنا نستيقظ من سباتنا الدوغمائي الذي سيبعدنا عن قدر العدمية وقد

---

(١) – كانط، نقد العقل الخالص، انظر أيضا هايدغر م م

كان ابن رشد واعيا بهذا التحديد الأنطولوجي للإنسان العربي، غير أن الأيام تنكرت له. "غير أن الأيام تنكرت له وحل السخط بالفلاسفة؛ فصارت كتبهم ترمى في النار كما قال المستشرق ديبوغ. ثم أمر أبو يوسف بإبعاد ابن رشد في شيخوخته إلى اليسانة (قريبا من قرطبة)؛ ومات في مراكش، عاصمة المملكة، في ١٠ ديسمبر ١١٩٨ م" لانه كان يشكل خطرا على العدمية في عهد هذا الخليفة الطاغية الذي جعلنا ننام في جحيم التراث كل هذه القرون، وأبعدنا عن الاعتقاد بان المعرفة هي حدس يفكر.

المراجع

HEIDEGGER , Kant et le problème de la métaphysique, Tel gallimard, 1953

خاتمـــــة

لم يعد بامكاننا التفكير في إنقاذ العالم العربي من العدمية التي تحولت إلى قدر يؤمن به الإنسان إيمانا قويا كإيمانه بالعقيدة، والشاهد على ذلك إن الإقامة الإجبارية في سلفية التراث قد أصبحت أبدية كالحاكم بأمر الله الذي يعود إليه الفضل في تحويل الإنسان إلى مجرد كائن تراثي والمجتمع كفضاء للعدمية، هكذا تحول إلى تراث يكرر نفسه منبهرا امام عظمة هذا التراث الذي يجعله يدرك عصره، ويعيش حاضره كحطام تتقاذفه مأساة الايام وخطابات الأئمة الناطقين باسم أمراء المؤمنين وزعماء العدمية الذين يمارسون سيادتهم في الأرض ويتحكمون في السماء إلى درجة أن الإخلاص إليهم يمنح لأصحابه مكانة في الجنة، لكن هل ستدوم إقامة العالم العربي في العدمية ما دام انه لم يفكر بعد، هل ان ما ينبغي التفكير فيه يدير ظهره، كما ان الفكر نفسه قد انتحر تضامنا مع الحرية، باعتبارها اختا له بالرضاعة؟

نعم إن ما يجعل العصر عظيما هو امتلاك الإنسان فيه الحق في الفكر والحرية بلغة هيجل، ومن المؤسف ان عصرنا لا يمكن نعته بالعظمة، بل بالعدمية والحزن، لان الاستبداد السياسي والطغيان العقائدي قد حول العصر العربي إلى جثة يتم تأجيل دفنها بحجة أنها ولود لإنسان مجرد من الفكر والقدرة على النقد والثورة، انسان محروم من التنوير، لانه يولد بدون ادات العقل، او بالأحرى يتم تعطيلها منذ الطفولة بسجن التراث، هكذا يصبح الحفيد هو نفسه الجد لانه استمرار لروحه ومساره وقدرته على الخضوع للسيد المحاط بفقهاء الاغلاق، وبعبارة أخرى ان قدر العبد هو ان يلد عبدا مثله ويظل الزمن العربي ثابتا في لحظة بدايته، والانسان هو نفسه عبارة عن شكل هندسي يتحكم فيه خلفاء الاسلام في الأرض الذي سيجوا أوطانهم بالقهر والترهيب خوفا من رياح التنوير والتغيير.

والحال ان مشروع النهضة العربية قد تم احباطه بإديولوجية مضادة تستمد قوتها من السماء، كما ان مشروع التنوير قد تحكمت فيه ارواح الطغات وحولته إلى مجرد حلم بالعهد الأول للإسلام، فبدلا من التقدم إلى الأمام وفتح آمال المستقبل تتم العودة إلى الماضي، لا من أجل الاستفادة من رمزيته، ولكن من أجل تنويم الناس في نعيمه وتحفيزهم بمثاليته ودفعهم إلى نسيان حاضرهم والاستمتاع بالقهر والطغيان والبؤس، لكن هل بامكاننا ان ننتظر استيقاظ العقل العربي

من سباته الدوغمائي؟ بل أكثر من ذلك هل هناك بالفعل عقل عربي بإمكاننا أن ننتظر استيقاظه، أم أنه مات نظرا لعدم استعماله منذ قرون عديدة؟

يقول معلم الانسانية الفيلسوف ارسطو بان العقل هو أول عضو يموت في الانسان عند ما لا يستعمله لمدة من الزمان، لأن الانسان وحده منح هذه الملكة لا من أجل تعطيلها وجعلها تنعم بالكسل، بل بغية تشغيلها، ذلك ان العقل ينتج الفكر، والفكر ينتج الوجود، فهذه الجدلية بين العقل والفكر والوجود هي التي أبدعت عظمة الغرب، وجعلته يتحكم في مصيرنا وأحلامنا وأصبحنا الآن نسير في الطريق التي رسمها لنا، على الرغم من الدعوة إلى كراهيته والحقد على حضارته لأنها حضارة ينقصها الإسلام، والحال ان الغرب يفكر في الوجود، ونحن نفكر في العقيدة التي نعتبرها اعظم من عقيدته ونوجهها نحو نسفه وتدميره، بيد أنه أصبح يجرب فينا أسلحته وبضائعه، وتحول الإنسان في العالم العربي إلى مجرد بضاعة تستهلك نفسها، ممزق الهوية بين عشق تراثه وكراهية الآخر مع استعمال منتوجاته وتجليات ثقافته وحضارته، مع العلم ان الغرب انطلق من الإيمان بالاختلاف الثقافي والتسامح الديني إلى نبذهما باسم مبادئ الديمقراطية والحرية والأخوة، هكذا أصبح يرفض تجليات الإنسان العربي فوق أرضه، حيث أمسى يرفض الحجاب والآذان وسينتقل

فيما بعد إلى منع الإسلام من مجتمعاته، وتتحول الحضارة العربية إلى حضارة مرفوضة في الغرب لكونها تتجلى من خلال العقيدة فقط، وتنسى عظمتها في الفلسفة والطب مع ابن سينا وابن رشد وغيرهما، كما تنسى عظمتها في علم التاريخ والإبداع والموسيقى والآداب بشكل عام. إنها بعبارة أدق حضارة تفتقر نفسها دون ان تعلم بذلك.

يمكن القول ان رغبتنا في هذا الكتاب لم تكن تسعى إلى تجاوز صياغة عصرها في أسئلة فلسفية تتجه نحو إدراك حاضرها وجعله ينتفض او بالاحرى يستيقظ من سباته ويمنح للعقل العربي فرصة تشيد عصر التنوير عندما يصبح الانسان العربي متحررا من سجن العدمية و يمتلك الجرأة والشجاعة على استعمال عقله، والتفكير في حاضره من أجل بناء مستقبل أفضل يتجاور فيه العلم والحداثة، مع العقيدة والتراث المتنور.

المحتويات

مدخل: الوعي بالذات ينصهر في الخوف المطلق ٧

الفصل الأول: العدمية بين المراقبة والعقاب ٢٣

شقة الفيلسوف ميشيل فوكو وشاعرية النزعة الإنسانية ٢٥

عندما يتحول سؤال التنوير إلى سؤال حول الثورة ٣٦

التنوير، الثورة، الحداثة أو الثالوث المقدس ٤٢

الفصل الثاني: العدمية وإشكالية السياسة في العالم العربي ٥١

سياسة البداوة والرؤية العدمية ٥٣

آراء أهل السياسة الفاضلة ٥٨

لماذا يرفض المجتمع المدني المجتمع السياسي؟ ٦٢

الفصل الثالث: وحداني التسلط وأصل العدمية ٦٧

السياسة والعائلة المقدسة ٨٠

نهاية الإنسان: أم نهاية العالم ٨٥

السياسة هي فضاء محايد يتعايش فيه الهش والمتين ٩٠

الفصل الرابع: العدمية مثل طائر الخفاش عند الفيلسوف ٩٥

الفيلسوف المنقذ من العدمية ٩٧

نيتشه يحطم أصنام العدمية ١٠٧

من هو زرادشت نيتشه؟ ١١٢
التفكيك والاستطيقا دريدا في مواجهة كانط ١٢٨
مذاق التأمل أو منزلة الإنسان في كتاب نقد ملكة الحكم ١٣٨
الفيلسوف حين يرغم على التأريخ للفلسفة الميتافيزيقا والصدفة ١٤١
خاتمــــــة ١٥٥

العالم العربي في ضيافة العدمية

إن هذا الكتاب شغوف بالابتهاج والسرور، لانه يدعو إلى إيقاد نيران المباهج وكأن الامر يتعلق بيوم عيد، إنها دعوة إلى فن الابتهاج، ليس بامكان الانسان ان يتذوقه إلا حين يحتفل بعيد الحرية،"لان ما يجعل عصرنا عصرا عظيما هو الاعتراف بالحرية وملكية الفكر، حسب هيجل، لان الانسان المجرد من الحرية والفكر يكون عبارة عن حيوان يقاذ بالسوط لانه يغمض عيناه خوفا من رؤية شروق جديد ورائع للشمس" مثل الخفاش الذي يخيفه ضياء الشمس، أما لانسان الذي ينعم بالحرية الفكر فانه يتمتع بانخراطه في حدث التنوير الذي سيمنحه الثقة بالنفس لكي يحقق مرحلة الوعي بالذات ويتمكن من الثورة على قيود الطغيان والاستبداد. لكن هل يتعلق الامر بحلم فلسفي يستحيل تحقيقه في الواقع، ام بواقع محنط ومسطح لا يؤمن بالحلم والحرية والفكر؟





التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.com
info@dar-altanweer.com

توزيع دار الفارابي



SBN 978-6589-09-950-2